



دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد الرابع ـ السنة الثانية ـ 1437 هـ ـ صيف 2016



اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَحَلِّنِي بِحِلْيَةِ الصَّالِحِينَ، وَأَلْبِسْنِي زِينَةَ المُتَّقِينَ فِي بَسطِ العَدلِ وكَظمِ الغَيظِ وَإِطفَاءِ النَّائِرَةِ وَضَمِّ أَهلِ الفُرقَةِ وَإِصلاَحِ ذَاتِ البَينِ وَإِفشَاءِ العَارِفَةِ، وَسَترِ العَائِبَةِ، وَلِينِ العَرِيكَةِ، وَخَفضِ الجَنَاحِ، وَحُسنِ السِّيرَةِ، وَسُكُونِ الرِّيحِ، وَطِيبِ المُخَالَقَةِ، وَالسَّبقِ إِلَى الفَضِيلَةِ، وإِيثَارِ التَّفَضُّلِ، وَتَركِ التَّعبِيرِ وَالإِفضَالِ عَلَى غَيرِ المُستَحِقِّ وَالقَولِ بِالحَقِّ وَإِن عَزَّ وَاستِقلاَلِ الخَيرِ وَإِن كَثُرَ مِن قَولِي وَفِعلِي ، وَاستِكثَارِ الشَّرِّ وَإِن قَلَّ مِن قَولِي وَفِعلِي، وَأَكمِل ذَلِكَ لِي بِدَوَامِ الطَّاعَةِ وَلُزُومِ الجَمَاعَةِ وَرَفضِ أَهلِ البِدَعِ وَمُستَعمِلِ الرَّأيِ المُختَرَعِ.

من دعاء مكارم الأخلاق
للإمام زين العابدين علي بن الحسين (ع)

4

occidentalism



AL ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد الرابع ـ السنة الثانية ـ 1437 هـ ـ صيف 2016

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة الـقتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية العبادي ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى





الأخلاق في معزلها

■ محمود حيدر

أي جواب ينتظره المشتغلون بسؤال الأخلاق في زحمة الحداثة الفائضة؟

في الغرب حيث الشغفُ الأقصى بمحاسبة الذات، لا يلبث السؤال إلا قليلاً حتى يذوي في كهف الغيبة؛ أما استرجاعه إلى حقل التداول فهو أدنى إلى سلوى ميتافيزيقية لا طائل منها.

ندرةٌ من أهل التفلسف لا يزالون كالغرباء ينحتون في صخر المفاهيم ولمَّا يبلغوا ضالّة الإجابة بعد... كما لو كان من شأن الحداثة في فيضانها المريع أن تصدّ الأخلاق عن سبيلها، أو أن تجد لها معزلاً...

* * * * *

متأخراً تساءل الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو عما إذا كانت الحداثة لا تزال تشكل امتداداً لعصر الأنوار، أو أنها أحدثت قطيعة أو انحرافاً عن المبادئ الأساسية للقرن الثامن عشر. وبشيء من المرارة، والسخرية أضاف: «لا أعرف إن كنّا سنصبح راشدين ذات يوم.. أشياء كثيرة في تجربتنا تؤكِّد لنا أن حادث «الأنوار» لم يجعل منّا راشدين، وأننا لم نصبح كذلك بعد»...

إعراب فوكو، ناشئ على المؤكد، من استشعارٍ لمنطق اللحظة التي كتب فيها مقالته الشهيرة "ما الأنوار؟".يومئذٍ قال بما ينبئ عن تهافتٍ أخلاقيٍ بيِّنٍ لقيم التنوير ومبادئه الكبرى.

أصل القضية يعود ـ على غالب التقدير ـ إلى مبتَدَءاتِ التكوّن الحداثيّ. فقد حلَّ المدى الجيو ـ حضاري للغرب محلَّ تساؤلٍ مريب حول هويته ووجوده. تم استدعاء التاريخ والجغرافيا والدين والثقافة من أجل تركيب هويةٍ تكون له منفردة بذاتها. هنا على وجه الضبط راح يتأسس إشكال الهويّة كَمُشكِلٍ حضاري مركب العناصر، متعدد الأضلاع.. إلا أنه مشكلٌّ أخلاقي بالمقام الأول. ففي قلب التعريف الذاتي للغرب يتموضع مفهوم عالميته الحضارية. وبحسب المدَّعى يمسي المفهوم عقيدة مترسِّخة: الغرب مركز جاذبية العالم، بَدْؤه وختامُه، وهو التعبير الأرقى عن الكمال التاريخي للبشرية. جغرافية الغرب الأم التي تمثلت بأوروبا منحت لنفسها رسالة تحضّرية في علاقتها مع الشعوب الأخرى. حتى أن مراياها الثقافية انصبغت مع الوقت برؤية عالمية لا ترى إلى الغير إلا بوصفه تابعاً محضاً أو مجال استخدام. وعلى هذا المنحى نظر عقل الغرب إلى التنوع كَقَدَرٍ مذموم لا ينبغي الركون إليه. من أجل ذلك سينبري جمعٌ من فلاسفته وعلمائه، لا سيما علماء الطبيعة، ليقترحوا أساساً علمياً وفلسفياً لشرعنة "الحوْضَرة"، ومن ثمَّ لتسويغ مبدأ الوصاية على بقية العالم.

سيغموند فرويد نبَّه الى هذه العقدة وهو يستطلع اللوحة السايكولوجية الأخلاقية للغرب إثر الحرب العالمية الأولى: «ليست المسألة في أننا سقطنا إلى أدنى المستويات (عبر قتل بعضنا البعض)، بل أننا لم نرتقِ إلى المستوى الذي كنا نظن». من بعد ذلك تمدَّدَ الزمن ليظهر عالم جيوسياسي ثقافي جديد أمام الملأ. معه ما عاد بمقدور التسمية القديمة للغرب أن تلبي تعريفه البدئي بعد أن ذوى التنوير تحت سطوة الاستحلال الكولونيالي. لكأن حادث الأنوار الذي آل إلى حداثة مكتظة بالعيوب، غاب مع الحداثة الفائضة عن مرآة الفكر والقلب.

حتى التقدم الاستثنائي للعلوم الذي ملأ بسحره الحداثات المتواترة ظل يحمل معه فرضيتين جذريتين في غاية الأهمية:

الفرضية الأولى العَلْمَوية ـ أي الاعتقاد بأن العلم والتفكير العلمي قادران لوحدهما أن يحدِّدا لنا ما هو واقعي وحقيقي. ما يعني أن كل شيء بما في ذلك القيم الأخلاقية يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا.

الفرضية الثانية، إرادة التحكم بالعالم الخارجي، أو السيطرة على الطبيعة. ما يعني أن الكون بالنسبة إلى عقل الغرب صار مجرد «مصدر» للتكاثر يجب استغلاله إلى أقصى حد.

مع هاتين الفرضيتين حُشِرت القيم في معزلها، وما عاد يُفكّر فيها كقيمة يُبنَى على مقتضاها. كلُّ

شأن بعد "الأنوار الأولى" صار محكوماً بكيفية تحصيل المعرفة، وبالاستخدام الذكي لهذه المعرفة بقطع النظر عن وسائط الوصول إليها.

نستدرك ثم نستأنف:

لا يمكننا التشكيك في مدى نجاح الاقتصادات المبنية على التكنولوجيا.. إلا أن التعرَّف على السمة الجوهرية للرأسمالية النيوليبرالية، ضروري للتمييز بين معرفة علمية مسددة بالفضيلة، وأخرى انحكمت إلى قانون التراكم الذي لا حدّ له للثروة والسلطة. إن ما حصل في الحداثات المتعاقبة كان استعادة الفرضيتين اللتين سبقتا: العلموية والسيطرة على الطبيعة، ثم لينضاف إليهما فرضية أعظم شأناً في الصعيد الأخلاقي، هي فرضية الامتداد الإمبريالي نحو أرض الغير.

* * * * *

منذ إيمانويل كانط إلى الكلام اللاحق على الحداثة البَعْدية، مرَّت ثلاثة قرون أو نحوها. في الأثناء كان واضحاً أن مقولة «كل ما هو عقلي هو واقعي» ليست إلاَّ واحدة من القواعد التي أسَّست للاستلاب. أولُ غيثها أنها جعلت الإنسان حيواناً سياسياً بامتياز، ثم لتدفع به إلى المنحدر الذي لا يرى نفسه فيه إلاَّ في مرآة سلطانها. والذين وضعوا هذه المقولة في سياق ما يسمى بـ "الواقعية التاريخية" كانوا على يقين بأنَّهم ما فعلوا ذلك إلا ليبيِّنوا أنَّ الأطروحة الأخلاقية التي حملتها الفلسفة الألمانية على أجنحة اللاّهوت ليست غير توهم لا يلوي على أمر. أما التنظير الذي أراد أن يُسقط الأخلاق من عليائها، فقد صوَّب أسنَّته على كل ما له صلة بالمثُل. قيل إنَّ الأخلاق والدِّين هما شكل من أشكال الإيديولوجيا الهائمة خارج الزمان والمكان. وإنَّ الكائن هو نتاج التاريخ، وأنَّ الوعي ليس هو الذي يحدِّد الحياة، بل الحياة هي التي تحدِّد هذا الوعي».. ولكن .. لمّا أرادت هذه الأطروحة أن تَدْرَأ عن الإنسان الاستلاب، أو أن تستنقذه مما هو فيه، رجعت القهقرى نحو استلاب من نوع آخر. ولقد ظهر الشاهد على تمامه مذ أمسك قومُها بناصية الضفة الأخرى للعالم في رحلة تضاد مع رأس المال وامبراطورياته الطموحة، على امتداد القرن العشرين بأكمله.

* * * * *

البادي من الصورة الآن، أن أعمدة وازنة في البناء الأخلاقي الغربي دخلت فضاء التطيرُّ. فالعقل الذي انعقد الرهان عليه لكي ينتظم أزمنة التنوير، «ويخلِّق» إنسانها، غدا عقلاً محتلاً بضراوة المنفعة، وشَـرَهٍ لا يقف على حدّ.

قبل بضعة عقود كان للمفكِّر المعروف هربرت ماركوز إشراقات مُعتَبرة وهو يعاين الصورة الأخلاقية للمجتمع الصناعي الغربي. تحدث يومها "عما سمّاه "الإنسان ذو البعد الواحد". فَوَجَدَ أن المواطن في هذا المجتمع فَقَدَ حقّه في الحياة بمجرد أن سلَّم للمجتمع مقاليد أمره. توهَّم الحرية فيما هو يغرق في بحر سحيق من انتهاب المعنى. وما تبدَّى "الإنسان ذو البعد الواحد" عنده، إلاَّ ذاك الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية. فإنه لو كان يتوهم بأنه حر لمجرد أنه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات التي يكفلها له المجتمع لتلبية «حاجاته»، فما أشبهه من هذه الناحية بالعبد الذي يتوهم بأنه حر لمجرد أن مُنحت له حرية اختيار أصفاده...

* * * * *

لقد تميَّز السجال الفلسفي في الغرب ابتداءً من النصف الثاني للقرن العشرين بإعادة الاعتبار لسؤال الأخلاق كأحد أهم الأسئلة الأنطولوجية. صار من المؤكَّد أنَّ مجتمعاً لا يستطيع أن يلبي نداء الفضيلة في الطبيعة البشرية، ليس مجتمعاً عاقلاً، بل هو لا من العقلانية الحقّة في شيء . إنَّه ـ فقط أحد «الأنظمة المتحيِّزة» كما يقول أرسطو. ومثل هذا النظام يمكن أن يسقط، عاجلاً أو آجلاً، متى ما وجدت الفئات المظلومة الفرصة المناسبة لذلك.

ثمة من علماء الغرب ومفكريه من تجاوز الفيزياء النقدية التقليدية ليقترب من الإشكال الأخلاقي في بعديه الميتافيزيقي واللاهوتي: كان فيلسوف الأخلاق الأميركي المعاصر جون بانيس يرى أن قيم الفضيلة الحقَّة هي أكثر من قواعد للسلوك في مجتمع ما. . فالأخلاقية في جوهرها تقضي باحترام نظام الكون الذي فرضه "اللوغوس"، أو ما يسميه بـ «الفيض المقدس» الذي يحافظ على بنيان الكون ونظامه.

مؤدى قولٍ كهذا أن "حِفْظَ" الهندسة الكونية، وفي القلب منها حضور الإنسان في العالم، هو على وجه الضبط ما ذهب إليه نقاد العقلانية التقليدية الحديثة حتى الرمق الأخير. هذا المبدأ على الدوام حالة معرفيّة سارية في قلب الغرب وعقله، ولو لم يوفَّق باعتلاء عرش الفكر وسلطانه. قبل الثورة النقدية على الميتافيزيقا التقليدية كان ثمة تمهيدات لمفهوم الخير كمعيار أصيل. من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر، يعقوب بوهم (1575 ـ 1624) .. يليه الفيلسوف الألماني فزانزفون بادر (1756 ـ 1841). يمكن اعتبار الجهود التي بذلها الأخير في ميدان مصالحة الدين

مع الفلسفة أول الغيث في نقد العقلانية الحديثة. تبدأ الفلسفة لدى بادر بالسؤال: عمَّن يؤسس بنية الكينونة والتفكير؟ أما الإجابات التي قدّمها، فخلاصتها فقد كانت تنطلق من أن الذي يُحدِثُ الكينونة ويُؤسِّسُها هو المبدأ الذي يخلق ويؤسس ويدعم في الوقت عينه. إنه الذي يؤسس نفسه أولاً، ويقدر على تأسيس سواه والاعتناء به في عين اللحظة. وعلى هذا يمكنُ لذاتيّ التأسيس أن يؤسِّس...وكان يقول: "أنا مفكَّر فيه وبه من الله، إذًا أنا يمكن أن أكون وأفكر"... كما لو أنه أراد بهذا "الكوجيتو العرفاني" أن يُضادَّ ما ستأتي به الحداثات اللاحقة من معادلات عقليّة صارمة ابتداءً من ديكارت وصولاً إلى هايدغر.

اللاهوتي وفيلسوف الأخلاق بول تيليتش هو على سيرة من سبقه ممن رسموا أفقاً يتعدّى الميتافيزيقا التقليدية، ويمنح فضاء الرؤية مدى غير متناهٍ في الاستبصار. فقد ربط الأخلاق بالإيمان، فيما الإيمان عنده «حالة الاهتمام المطلق». وهذا الاهتمام هو الذي يحدد وجودنا أو لا وجودنا، لا بمعنى الوجود المادي، بل بمعنى حقيقة وبنية ومعنى الوجود.

في كتابه الأخير «بواعث الإيمان» Dynamics of Faith يميز تيليتش بين نموذجين من مشاغل فلسفة الدين في الميدان الأخلاقي:

ـ النموذج الكوزمولوجي، وينسبه الى توما الأكويني، يرى ان الله موجود «هناك»، ولا يكون الوصول إليه إلا بعد عملية استدلال خطيرة، أما العثور عليه فشبيه بلقاء شخص غريب.

ـ أما /النموذج الأنطولوجي/ فهو غير ذلك. وهو ما يتبناه تيليتش بعمق، بعد أن ينسبه إلى القديس أغسطين. مفاد هذا النموذج أن الله بالأصل حاضر لنا من حيث هو أساس وجودنا، ولكنه في الآن عينه مفارق لنا الى حد لا متناهٍ. وان وجودنا المتناهي استمرار للوجود اللامتناهي، وبالتالي فإن معرفة الله تعني التغلّب على اغترابنا عن اصل وجودنا. فالله ليس «الآخر». اي ليس موضوعاً يمكن ان نعرفه او نفشل في معرفته، إنما هو الوجود عينه الذي نشترك فيه بنفس حقيقة الوجود. فأن نكون مهتمين بالله بشكل مطلق يعني ان نعبر عن علاقتنا الصحيحة بالوجود. والتعبير عن صحة العلاقة وسلامتها بالوجود هو الارتفاع بهمّة التبصُّر إلى ما فوق الميتافيزيقا الموقوفة على صرامة العقل وتقنياته. وهذا الفوق ميتافيزيقي هو ضربٌ من تصعيد معنوي نحو مكان فائق السمو في التفكُّر يتجاوز "الطبيعانية وما فوق الطبيعانية" في الآن عينه.

هذه المعادلة في فهم الإيمان كحالة اهتمام بالمطلق، تنطوي على قابلية تتيح فهماً للقيم

الأخلاقية يفارق مدّعيات النسبية ومعايبها. ذلك بأنها موصولة بحبل متين بالخير الأتم الذي يفيض بخيريته على كل زمان ومكان. إذ بالخيريّة ومعها يصير التخلق تجلياً لها ومعياراً عقلياً للحكم على كل فعل أو موقف أنىَّ اختلفت الحضارات الإنسانية بشأنها أو تباينت...

* * * * *

نعود إلى التساؤل:

ماذا لو احتكمنا إلى كوجيتو أخلاقي يستعيد مبدأ الخيرية كمبتدأ تكويني زَوَاجَ سُنّة الخَلْق بسنّة التخلُّق؟..

الكوجيتو الأخلاقي الذي نرمي إلى تسييل الكلام عليه، قد يجتاز معضلة النسبيّة الأخلاقيّة بأن ينشئ للخيريّة منفسحاً هادياً إلى صراط اللطف وجميل التناظر. وعليه.. تصير الخيرية التامة عند المتخلِّق نقيضة الدنيوية وحافظة دنيا الناس من الزلل في اللحظة إياها. فلئن دلَّت الدنيوية، على النقصان والفساد، دلَّت الخيريّة التامة على الكمال والتسامي وعمران الأرض. ها هنا ذا، ينتهض ما هو أصيل في ما تنبني عليه الهندسة الكلية للخيرية التامّة في عالم الإنسان. الخيريّة المقصودة تمتاز عما في الكثرة الآدمية من عادات وخصال محمودة، بأنها لا تنحصر في دنيا النسبيّة وأغراضها. إنها أعم من الدنيويّة وأتمّ منها نظراً وعملاً، فضلاً عن النتائج المترتبة عليها. هي فيضٌ متأت من الخير الأعلى الذي يعطي بلا سؤال، ولا يرد الطالب إن سأل. وهنا بالذات يغدو فعل التخلُّق فرعاً للخيرية الإلهيّة وفعلاً من أفعالها.

* * * * *

إذا كان "الإنسان قد أشكل عليه الإنسان" كما يُقرِّر أبو حيان التوحيدي، فسنجد تلقاء القول ما يُنبَّأ عنه راهناً في فضاء الغرب، فضلاً عن العالم كله.. أنه إشكال الحداثة على إنسانها وإشكال الإنسان على ذاته وحداثته وعلى الغير في آن.

يبقى إشكال الإنسان على الإنسان شأنٌ أخلاقيٌّ من قبل أن يكون أي شيء آخر. وأصل القول في هذا كله، أنَّ حضور الإنسان في عالمه هو حضور موصول بقيمة هذا الحضور نفسه، وبمقام الخيريّة فيه.

أما الجواب على سؤال الأخلاق ـ نسبيّته أو إطلاقه ـ فإنه يبتدئ من منطقة الخير الأتمّ. حيث على نشأته ودَيْدَنه يستوي القول الفصل في تحرير الأخلاق من معزلها.

محاورات

ـ "عودة الأخلاق" كسؤال ما بعد حداثي

وقائع الحوار الأخير مع الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو

أجرى الحوار: أندريه سكالا و جيل باربدات

ـ المفكّر المصري محمود إسماعيل عبد الرزاق

مشكلتنا أننا تخلّينا باسم الدين عن البعد الأخلاقي للدين

أجرت الحوار: نجلاء مكاوي

"عودة الأخلاق" كسؤال ما بعد حداثي

وقائع الحوار الأخير مع الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو

أجرى الحوار: أندريه سكالا و جيل باربدات

جرت هذه المقابلة في أواخر ربيع 1984، أي قبل أيام قليلة من رحيل الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشال فوكو[1] (1926 ـ 1984). وعلى الرغم من الإرهاق الشديد الذي كان يجتاحه بسبب المرض، فقد قبل فوكو طلب الحوار الذي قدّمه له كل من الفيلسوف الشاب أندريه سكالا والباحث في الفلسفة جيل باربدات. تساؤلات مختلفة طرحها المحاوران حول قلق فوكو الفلسفي. حيث، شكّلت هذه التساؤلات في الواقع محادثتين متشابكتين. ولكن لمّا انتهت عمليّة تفريغ أشرطة التسجيل، كان فوكو قد أُدخل المستشفى ـ وقد كَلّف دانيال ديفير تشذيب وقائع هذا الحوار كما يراه مناسباً، من دون العودة إليه.

نُشرت المقابلة في صيغتها النهائية بعد ثلاثة أيام من وفاة فوكو. وفيها عصارة ما ذهب إليه في أبرز أعماله خصوصًا إشكاليات الأخلاق المثارة في مجتمعات الحداثة.

المحرر

ـ ما يثير الدهشة لدى قراءة كتبك الأخيرة، الكتابة الواضحة والنقيّة والسلسة، وهي المختلفة جدّاً عن الأسلوب الذي اعتدنا عليه من قبل. لماذا هذا التغيير؟

ـ كنت أُعيد قراءة هذه المخطوطات التي كتبتُها لتاريخ الأخلاق والتي تعود إلى بداية المسيحيّة (هذه

---

[1]- ميشال فوكو **Michel Foucault**: فيلسوف فرنسّي (1926 - 1984) كان يحتل كرسياً في الكوليج دو فرانس، وكان لكتاباته أثر بالغ على المجال الثقافيّ، وتجاوز أثره ذلك حتّى دخل ميادين العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة ومجالات البحث العلميّ المختلفة.

ـ أقوال وكتابات: **Dits et Ecrits**، المجلّد الرابع، النصّ رقم 354. كتاب أصدرته منشورات غاليمار بعد وفاة ميشال فوكو، ويشتمل على مقابلات الفيلسوف فوكو ومحاضراته ومقالاته، نُشر لأوّل مرّة في العام 1994 في أربعة مجلّدات ثمّ في العام 2001 في مجلّدين.

ـ العنوان الأصلي للمقالة: **le retour de la morale : entretien avec G.Barbedette et A.Scala، 29 mai 1984**

ـ تعريب: هدى الناصر ـ مراجعة: البير شاهين.

الكتب ـ هذا سبب لتأخّرها ـ قُدِّمت وفقاً للترتيب المعكوس لكتابتها). وأنا أقرأ هذه المخطوطات المهجورة منذ زمن طويل، وجدتُ الرفض نفسَه لنمط "الكلمات والأشياء"[1]، ولـ"تاريخ الجنون" أو قصّة ريمون روسل[2]. ينبغي عليّ القول أنّ هذا الأمر أوجدَ مشكلة بالنسبة لي، لأنّ الانقطاع لم يكن قد حدث بشكل تدريجيّ. حصل ذلك بشكل مفاجئ جدّاً، منذ العامين 1975 ـ 1976، حين هجرت هذا النمط بشكلٍ كلّيّ، وعلى قدر ما فكّرت بتأليف قصّة لا يكون موضوعها حدثاً لم يقع ذات يوم، كان يجب عليّ أن أروي نشأة هذا الحدث وخاتمته.

ـ ألم تصبح، من خلال تخلّيك عن أسلوبٍ محدّد، الفيلسوفَ الذي لم تكن عليه من قبل؟

ـ على افتراض ـ أنا أوافق!ـ لقد اعتمدتُ في الكلمات والأشياء، تاريخ الجنون[3]، وحتّى في المراقبة والمعاقبة[4] دراسةً فلسفيّة قائمة في الأساس على نوع من استخدام المفردات والأداء والتجربة الفلسفيّة التي انغمستُ فيها تماماً، بالتأكيد أنا أحاول التخلّي عن هذا الشكل من الفلسفة. وهذا جيّد كي أستفيد من التخطيط والتنظيم كحقل تجارب للدراسة. حيث إنّ هذه المرحلة التي يمكن، في عيون البعض، أن تُعدَّ لافلسفة جذريّة، هي في الوقت نفسه طريقة للتفكير بأصوليّة أكبر بالتجربة الفلسفيّة.

ـ يبدو أنّك تجعل الأمور، التي يمكن قراءتها فقط بين كلمات مؤلَّفاتك السابقة، واضحة؟

ـ ينبغي القول أنّني ما كنت لأرى الأمور بهذا الشكل. يبدو لي أنّ في "تاريخ الجنون"، وفي "الكلمات والأشياء" وكذلك في "المراقبة والمعاقبة"، لا يمكن للكثير من الأمور الضِّمنيّة أن تتوضّح وذلك بسبب الطريقة التي طرحتُ فيها المشاكل. حاولتُ أن أُحدّد ثلاثة أنماط من المشاكل: مشكلة الحقيقة، مشكلة السلطة، ومشكلة السلوك الفرديّ. مجالات التجربة الثلاثة هذه لا يمكن أن يُفهم بعضها من دون البعض الآخر. إنّ ما أزعجني في الكتب السابقة، هو اعتبار التجربتين الأوليتين من دون أخذ الثالثة بعين الاعتبار. من خلال إظهار هذه التجربة الأخيرة، يبدو لي أنّه كان هناك نوع من السياق لم يكن بحاجة لتبرير بحثه عن القليل من أساليب البلاغة التي من خلالها نتفادى أحد المجالات الثلاثة الرئيسيّة للتجربة.

ـ إنّ مسألة الأسلوب توظِّف أيضاً مسألة الحياة، كيف يمكن جعل أسلوب الحياة مسألةً فلسفيّة كبيرة؟

ـ سؤال صعب. لستُ متأكّداً من قدرتي على الإجابة. في الواقع أعتقد أنّ الأسلوب هو أساسيّ في

---

[1]-كتاب الكلمات والأشياء ـ ميشال فوكو يتناول فيه العلوم الإنسانيّة بعنوان: **Les Mots et les choses**
ـ تعريب: هدى الفقيه ـ مراجعة: كريم عبد الرحمن.

[2]- رمون روسل: (1877-1933) كاتب مسرحي فرنسّي.

[3]- تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي: كتاب للفيلسوف والباحث الاجتماعيّ الفرنسّي ميشيل فوكو نُشر في العام 1961 بعنوان:
Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique

[4]- المراقبة والمعاقبة هو كتاب للمؤلِّف نفسه، نُشر في فرنسا عام 1975 بعنوان:
Surveiller et punir، Naissance de la prison

التجربة القديمة: أَسْلَبَةُ[1] العلاقة مع الذات، أسلوب التصّرف، أسلبة العلاقة مع الآخرين. لم يتوقّف القدماء عن التساؤل عن إمكانيّة تعريف الأسلوب المشترك لمجالات التصرّف المختلفة هذه. بالفعل، إنّ اكتشاف الأسلوب كان سيسمح من دون شكّ بالتوصّل إلى تعريف للموضوع. إنّ وحدة «أخلاق الأسلوب» لم يبدأ التفكير بها إلاّ في ظلّ الإمبراطورية الرومانيّة، في القرنَين الثاني والثالث وبشكل مباشر بتعابير الرمز والحقيقة.

ـ نمط الحياة، أمر رائع. هل وجدتَ هؤلاء اليونانيّين رائعين؟

ـ لا.

-ليسوا مثاليّين ولا رائعين؟

ـ لا.

ـ كيف تنظر إليهم؟

ـ ليسوا ممتازين. لقد واجهوا مباشرةً ما يبدو لي نقطة تناقض الأخلاق القديمة: من جهة، بين هذا البحث العنيد عن أسلوب حياة، ومن جهة أخرى، السعي لجعله مشتركاً بين الجميع، هو النمط الذي قاربوه من دون شكّ بنوع من الغموض مع سينيك[2] وأبكتاتوس[3]، ولكنّه لم يجد إمكانيّة لاستثماره ضمن النمط الدينيّ. يبدو لي أنّ كلّ القدماء في العصور القديمة كانوا «مخطئين بشكل كبير».

-لستَ الوحيد الذي أدخلَ النمطَ في التاريخ، لقد أدخله بيتر براون في تكوّن العصور القديمة المتأخّرة*.

ـ إنّ استخدامي لـ«الأسلوب»، استعرته بشكل كبير من بيتر براون. ولكن ما أريد قوله الآن، وهو لا يرتبط بما كتبَه، لا يُلزمه. فكرة الأسلوب هذه تبدو لي مهمّة جدّاً في تاريخ الأخلاق القديمة. أنا لم أتناول هذه الأخلاقيّة منذ قليل بشكل جيّد، سنتحدّث بشكل أفضل. في البداية، أخلاقيّة العصور القديمة لا تخاطب إلاّ عدداً صغيراً من الأشخاص، هي لا تطالب الجميع باتّباع مخطّط السلوك نفسه. هي لا تعني سوى أقلّيّة صغيرة جدّاً من الناس وحتّى بين الناس الأحرار. كان هنالك عدّة أشكال من الحريّة: حريّة رئيس الدولة، أو رئيس الجيش التي لا علاقة لها بحريّة الحكيم. ثمّ اتسعت هذه الأخلاقيّة في عهد سينيك، بالأحرى في عهد ماركوس أوريليوس[4] توجّبَ أن تكون ممكنة للجميع؛ لم تكن مسألة إجباريّة للجميع. إنّها مسألة خيار لجميع الأشخاص؛ كل واحد كان يمكنه أن يتشارك هذه الأخلاقيّة. بحيث في الوقت نفسه من الصعب جدّاً التعرّف على مَن كان يشارك في

---

[1]- نسبة إلى أسلوب.

[2]- لوكيوس أنّايوس سينيك: يعرف أيضاً سينيكا، فيلسوف وخطيب وكاتب مسرحيّ رومانيّ، كتب أعماله باللغة اللاتينية.

[3]- أكتاتوس: فيلسوف رواقيّ رومانيّ.

ـ براون (ب.) ولامونت (ر.)، (باريس، غاليمار، 1983. **The Making of Late Antiquity، 1978 (La Genèse de l'Antiquité tardive**).

[4]- ماركوس اوريليوس انطونينوس أوغسطس: الأمبراطور الرومانيّ السادس عشر، والفيلسوف.

هذه الأخلاقيّة في العصور القديمة وفي ظلّ الإمبراطورية.

إذاً نحن بعيدون عن توافق الأخلاق الذي أعدّ علماء الاجتماع والمؤرّخون مخطّطته في مخاطبة الطبقة المتوسّطة المزعومة. هذا ما حاولنا بيتر براون وأنا أن نفعله لعزل الأشخاص الذين لعبوا دوراً في أخلاقيّة العصور القديمة أو في المسيحيّة، في ما يتفرّدون به. نحن في بداية هذه الدراسات حول النمط وسيكون من المثير للاهتمام رؤية كيف كان انتشار هذه الفكرة في القرن السادس قبل المسيح حتّى القرن الأوّل من عصرنا [الميلاديّ].

ـ لا يمكن دراسة أخلاقية فيلسوفٍ من العصور القديمة من دون الأخذ في الحسبان، في الوقت نفسه، كلّ فلسفته ولا سيّما عند التفكير بالرواقيّين[1]، نقول هذا بالتحديد لأنّ ماركوس أوريليوس لم يكن لديه مادّيّاً ولا منطقيّاً ما يجعل أخلاقيّته تتجه نحو ما تسمّيه أنت الرمز أكثر من اتجاهها نحو الذي تُسمّيه الأخلاق.

ـ إذا فهمتُ جيّداً، أنت ترى أنّ هذا التطوّر الطويل هو نتيجة للفقدان. سترى أنّ لدى أفلاطون وأرسطو، أوّل الرواقيّين، فلسفةً خاصّة متوازنة بين تصوّرات الحقيقة والسياسة والحياة الخاصّة. منذ القرن الثالث ق.م حتّى القرن الثاني الميلاديّ، تخلّى الناسُ شيئاً فشيئاً عن التساؤلات حول الحقيقة وحول السلطة السياسيّة، وتساءلوا عن القضايا الأخلاقيّة. في الواقع، من سقراط إلى أرسطو، شكّل التفكير الفلسفيّ الإطار لنظريّة المعرفة والسياسة والسلوك الفرديّ. ومن ثمّ تراجعت النظرية السياسيّة لأنّ المدينة القديمة اختفت واستُبدلت بممالك خلفت الإسكندر. إنّ مفهوم الحقيقة تراجع أيضاً لأسباب أكثر تعقيداً، لكنّها من النوع نفسه. في النهاية، توصّلنا إلى هذا: في القرن الأوّل الميلاديّ، قال البعض: ليس للفلسفة أن تهتمّ بالحقيقة بشكل عام، ولكن بهذه الحقائق المفيدة: السياسة ولا سيّما الأخلاق. لدينا المشهد الكبير للفلسفة القديمة: بدأ سينيك بالاهتمام بالفلسفة بالتحديد خلال الوقت الذي اعتزل فيه النشاطات السياسيّة. كان قد نُفي، وعاد إلى السلطة، ومارسها، ثمّ عاد إلى نصف عزلةٍ ومات في عزلة تامّة. في تلك المراحل اتخذ الخطاب الفلسفيّ معناه لديه. هذه الظاهرة المهمّة جدّاً، الأساسيّة، هي، إنّ أردنا، بؤس الفلسفة القديمة، أو، في كلّ حال، المنعطف التاريخيّ الذي انطلاقاً منه أفسحت المجال لشكلٍ من التفيكر الذي اتجه ليجد نفسه في المسيحيّة.

ـ في كثير من الأحيان، يبدو أنّك تجعل من الكتابة اهتماماً خاصّاً بالذات. هل الكتابة هي المركز لـ «تثقيف الذات»؟

ـ صحيح أنّ مسألة الذات والكتابة عن الذات لم تكونا النقطة المركزيّة فحسب، بل النقطة المهمّة جدّاً وبشكل دائم في تكوين الذات. لنأخذ أفلاطون على سبيل المثال، وندع جانباً سقراط الذي لم نتعرّف إليه

[1]- الرواقيّون هم دعاة مدرسة فلسفيّة انتشرت في إطار الثقافة اليونانيّة في القرن الرابع قبل الميلاد، تحت تأثير الأفكار التي تدعو إلى المواطنة العالميّة، وتحت تأثير الأفكار ذات النزعة الفرديّة، وتحت تأثير التطوّرات التقنيّة التي فرضها التوسّع في المعرفة الرياضيّة.

سوى من خلال أفلاطون. أفلاطون هو شخص أقلّ ما يمكننا القول عنه أنّه لم ينمِّ عن اهتمام بالذات كممارسة مكتوبة، كالاهتمام بالذاكرة أو الاهتمام بإعادة كتابة الذات انطلاقاً من الذكريات؛ وإن كان قد كتب إلى حدٍّ كبير حول عددٍ من المشاكل السياسيّة والأخلاقيّة والميتافيزيقيّة، نصوصاً تبدو محدودة نسبيّاً، وتدلّ، في النقاش الأفلاطونيّ، على علاقة بالذات ولدى أرسطو أيضاً. بالمقابل، انطلاقاً من القرن الأول ميلادي، نرى كتابات عديدة تتّبع أنموذج الكتابة كعلاقة مع الذات (توصيات ونصائح وآراء تُقدّم للتلاميذ، إلخ.). في عهد الإمبراطورية، كانوا يعلّمون الشبّان التصرّف كما يجب عند إلقاء الدروس عليهم، ثمّ كانوا يعلمونهم في ما بعد، فقط في ما بعد، كيف يطرحون الأسئلة، ثمّ كانوا يعلّمونهم كيف يدلون بآرائهم وكيف يجعلون هذه الآراء على شكل دروس وفي النهاية بشكل تعليميّ. لدينا الدليل على ذلك من خلال نصوص سينيك وأبكتيتوس وماركوس أوريليوس.لن أكون مع وجهة النظر القائلة بأنّ الأخلاق في العصور القديمة كانت أخلاقيّةَ الاهتمامِ بالذات على مدى تاريخها؛ لكنّها أصبحت كذلك في زمن ما. لقد أدخلت المسيحيّة انحرافات، وتعديلات ملحوظة عندما نظّمت أعمال الاعترافات الواسعة جدّاً التي كانت تؤدي إلى العناية بالذات، وبأن يحكي الواحد للآخر، ولكن من دون أن يكون هنالك شيء مكتوب. من جهة أخرى، عملت المسيحيّةُ في الحقبة نفسها، أو بعدها بزمن قليل، على تطوير حركة ربطٍ روحيّة بين التجارب الشخصيّة-على سبيل المثال كتابة اليوميّات ـ التي تسمح باستيعاب، أو في جميع الأحوال، بتقدير انفعالات كلّ شخص.

ـ بين الاهتمامات بالنفس الحديثة والاهتمامات بالنفس اليونانيّة، يبدو أنّ هنالك فروقاً كبيرة. ألا توجد علاقة بينهما؟

ـ لا علاقة؟ نعم ولا. من وجهة النظر الفلسفيّة المحضة، لا شيء مشترك بين أخلاق العصور القديمة اليونانيّة والأخلاق المعاصرة. بالمقابل، إذا أخذنا هذه الأخلاق بما تصفه وتستدعيه وتنصح به، هي قريبة من بعضها بشكل أكثر من عاديّ. إنّه التقارب والاختلاف اللذين يُقصد إظهارهما و من خلال تحرّكهما، إظهار كيف أنّ النصيحة التي قدّمتها أخلاق العصور القديمة يمكن أن تؤثّر بشكل مختلف في نمط الأخلاق المعاصرة.

ـ يبدو أنّ لدينا عن الجنس تجربة مختلفة جدّاً عن ما تنسبه إلى اليونانيّين. هل لديهم مكان، مثلنا، لهذيان الحب، لفقدان الذات؟ هل يتواصل شبقهم الجنسيّ مع الغريب؟

ـ لا يمكنني أن أجيبك بشكل عام. أجيبك في الفلسفة، أي بالمقدار الذي تعلّمته من النصوص الفلسفيّة. يبدو لي أنّه على الرغم من أنّ هذه النصوص التي تعود إلى القرن الرابع قبل الميلاد حتّى القرن الثاني بعد الميلاد، تخلو تماماً من مفهوم الحبّ المثبت للدلالة على التجربة التي تتحدّثُ عنها: مفهوم الجنون أو عاطفة الحبّ القويّة.

ـ ولا حتّى في فيدروس[1] لأفلاطون؟

ـ لا! لا أعتقد ذلك! يجب النظر عن قرب أكثر، ولكن يبدو لي أنّ في فيدروس، هنالك من الناس من يهملون على إثر تجربة حبٍّ، العرف المتّبع والثابت في عصرهم الذي يعتمد الشهوانيّة على طريقة «التودُّد» بغية الوصول إلى نوع من المعرفة يخوّل لهم من جهة أن يتبادلوا الحبّ، ومن جهة ثانية أن يكون لديهم الموقف المناسب من القانون والواجبات التي تفرض على المواطنين. إنّ ظهور هذيان الحبّ، نراه بداية عند أوفيد[2] حيث يكون لديك الإمكانيّة والانفتاح على تجربةٍ فقدَ فيها الشخص، بشكلٍ ما رأسَه تماماً ولم يعد يعي مَن هو، ويجهل هويّته ويعيش تجربة حبّ ينسى فيها نفسه بشكل دائم. تلك تجربة متأخّرة لا تتطابق أبداً مع تجربة أفلاطون وأرسطو.

ـ حتّى الآن، كنا معتادين على أن نجدك في ذلك الجوّ التاريخيّ الذي يمتدّ من العصر الكلاسيكيّ حتّى نهاية القرن التاسع عشر، وها أنت حيث لا يتوقّع أحد: في العصور القديمة! هل من عودة اليوم إلى اليونانيّين؟

ـ يجب الحذر. هذا صحيح، هناك عودة إلى شكلٍ ما من أشكال التجربة اليونانيّة؛ هذه العودة هي عودة إلى الأخلاق. يجب أن لا ننسى أنّ هذه الأخلاق اليونانيّة هي في الأصل تعود إلى القرن الخامس قبل الميلاد وأنّ الفلسفة اليونانيّة تحوّلت شيئاً فشيئاً إلى أخلاق نتعرّف فيها اليوم على أنفسنا وننسى ما كان فيها، يجب القول، من التلازم الأساسيّ في القرن الرابع بين الفلسفة السياسيّة والفلسفة المحضة.

ـ لكن أليست العودة إلى اليونانيّين علامة أزمة في الفكر كما كان الحال في عصر النهضة، في حقبة الانشقاق الدينيّ، وبعد ذلك إثر الثورة الفرنسيّة؟

ـ هذا صحيح تماماً. لقد شكّلت المسيحيّةُ لمدّة طويلة نوعاً من الشكل الفلسفيّ، ثمّ بُذلت على مراحل جهودٌ للعثور في العصور القديمة على شكل من التفكير لا يكون ملوّثاً بالمسيحيّة. في هذه العودة المنتظمة إلى اليونانيّين، هنالك بالتأكيد نوع من الحنين، ومحاولة لاستعادة الشكل الأصليّ للتفكير وسعي لفهم العالم اليونانيّ من خارج الظواهر المسيحيّة. في القرن الخامس عشر، كان المقصود العثور من خلال المسيحيّة على فلسفة يونانيّة-مسيحيّة نوعاً ما. هذه المحاولة اتخذت انطلاقاً من هيغل[3] وشيلنغ[4] شكل استعادة اليونانيّين خارج إطار المسيحيّة ـ أريد الكلام عن هيغل أولاً ـ، مبادرة نجدها عند نيتشه[5]. محاولة لإعادة التفكير باليونانيّين اليوم لا ترتكز على معادلة الأخلاق اليونانيّة كمجال أخلاقيّ بامتياز نحتاج إلى التفكير به، ولكن

[1]- كتاب لأفلاطون بعنوان **Le Phèdre de Platon**

[2]- بيليوس أوفيديوس ناسو: (34ق.م-71م) شاعر روماني قديم.

[3]- جورج فيلهلم فريدريش هيغل: (1770-1831) فيلسوف ألمانيّ.

[4]- فريدريك شيلنغ: (1775-1854) فيلسوف ألمانيّ.

[5]- فريدريش فيلهيلم نيتشه: (1844-1900) فيلسوف ألمانيّ.

على القيام بما يجعل التفكير الأوروبيّ قادراً على إعادة تشغيل التفكير اليونانيّ كتجربة أتيحت مرّةً وبإمكاننا أن نتحرّر منها.

ـ العودة إلى يونانيّة هيغل ونيتشه يفسح المجال للعلاقة بين التاريخ والفلسفة. بالنسبة إلى هيغل، المقصود تأسيس الفكر التاريخيّ على المعرفة الفلسفيّة. على العكس، بالنسبة إليك كما بالنسبة إلى نيتشه، هنالك بين التاريخ والفلسفة علم الأنساب وطريقة يجعل فيها المرءُ نفسَه غريباً عن ذاته. هل تتعلّق عودتك إلى اليونانيّين بهشاشة الأرض نفكّر ونعيش عليها؟ ماذا أردتَ أن تدمِّر؟

ـ لا أريد تدمير شيء! ولكنّي أعتقد أنّ في هذا «الصيد» الذي نقوم به مع اليونانيّين، يجب أن لا نثبّت أبداً الحدود ولا أن نقيم سلفاً نوعاً من البرامج التي تسمح بالقول: هذا الفريق من اليونانيّين أقبله وذاك أرفضه. كلّ التجربة اليونانيّة ربمّا تُعاد من جديد تقريباً وبالطريقة نفسها مع الأخذ بالاعتبار كلّ مرّة الاختلافات في السياق ومع الإشارة إلى القسم الذي يمكن انقاذه من هذه التجربة وإلى القسم الذي، على العكس، يمكن التخلّي عنه.

ـ لقد وجدتَ في ما تصفه نقطة إلتقاء بين تجربة الحريّة والحقيقة. على الأقلّ يوجد فيلسوفٌ كانت العلاقة بين الحريّة والحقيقة بالنسبة إليه نقطة انطلاق التفكير الغربيّ: إنّه هايدغر[1] الذي، انطلاقاً من هنا، أسّسَ لإمكانيّة خطاب عبر التاريخ. إنّ كان لديك، من قبل، هيغل وماركس تحت أنظارك، ألم يكن لديك هايدغر هنا؟

ـ بالتأكيد. لطالما كان هايدغر بالنسبة إليّ الفيلسوف الأساسيّ. لقد بدأت بقراءة هيغل، ثمّ ماركس، وبدأت أقرأ هايدغر منذ العام 1951 أو 1952؛ وقرأت نيتشه في العام 1953 أو 1952، لم أعد أذكر. لا زلت أحتفظ بالملاحظات التي دوّنتها عن هايدغر في الحقبة التي قرأته فيها ـ لديّ منها أطنان! ـ، وهي أهمّ بكثير من تلك التي دوّنتها عن هيغل وماركس. كلّ ما أصبحت عليه في الفلسفة حدَّدَتْهُ قراءتي لهايدغر. ولكنّي أعلم أنّ نيتشه هو الذي حملها. لم أكن أعرف هايدغر بما يكفي، في الواقع لم أكن أعرف الوجود والزمان[2]، ولا الأشياء التي نُشرت مؤخّراً. معرفتي بنيتشه أفضل بكثير من معرفتي بهايدغر، على الرغم من ذلك هما تجربتان أساسيّتان قمت بهما. ربمّا لو لم أقرأ هايدغر، لما كنت قرأت نيتشه. حاولت أن أقرأ نيتشه في عمر الخمسين، ولكن نيتشه وحده لم يكن يقل لي شيئاً! بينما نيتشه وهايدغر، كانت تلك الصدمة الفلسفيّة! ولكنّي لم أكتب شيئاً عن هايدغر ولم أكتب عن نيتشه سوى مقال قصير؛ مع ذلك كانا الكاتبَين اللذين قرأتهما أكثر. أعتقد أنّ من المهم أن يكون لدى المرء عددٌ قليل من المؤلّفين الذين نفكّر معهم، الذين نعمل معهم، ولكن لا نكتب

[1]- مارتن هايدغر (1889-1976): فيلسوف ألمانيّ.

[2]- م. هايدغر Sein und Zeit (L'Être et le Temps)، ترجمة ر. بوهام و أ. دي والهن، باريس، غاليمار، 1964.

عنهم. ربمّا أكتب عنهما ذات يوم، ولكنّهما في ذلك الوقت لن يكونا بالنسبة لي أدوات تفكير. في النهاية، بالنسبة لي يوجد ثلاث فئات من الفلاسفة: الفلاسفة الذين لا أعرفهم، الفلاسفة الذين أعرفهم وتحدّثتُ عنهم؛ الفلاسفة الذين أعرفهم ولا أتحدّث عنهم.

ـ ألا يكمن هنا تحديداً مصدر سوء الفهم الذي يحيط بكتابك؟

ـ تريد أن تقول أن نيتشيّتي الأساسيّة كانت أصل سوء الفهم المختلف؟ هنا، أنت تطرح علي سؤالاً يزعجني، لأنّني لست في موضع مَن يمكن أن يُطرح عليهم هذا السؤال! هذا السؤال يُوجّه إلى أولئك الذين هم أنفسهم يطرحون الأسئلة! لا يمكنني أن أجيب قائلاً: أنا مجرّد نيتشيّ أحاول على عدد من النقاط، قدر المستطاع، أن أرى بمساعدة نصوص نيتشه ـ ولكن أيضاً مع الفرضيّات المناهضة للنيتشيّة (والتي هي مع ذلك نيتشيّة!) ـ وهذا ما يمكن القيام به في هذا المجال أو ذاك. أنا لا أسعى إلى شيء آخر، ولكنّ هذا، الذي أسعى إليه جيّداً.

ـ كتبك تقول شيئاً آخر غير الذي تصرّح به عناوينها. ألستَ تلعب مع القارئ لعبة مزدوجة من المفاجأة والخيبة؟

ـ صحيحٌ أنّ المؤلّفات التي كتبتُها لا تتناسب تماماً مع العناوين التي أعطيتها لها. هذا خطأ من جانبي، ولكن عندما اختار عنواناً أحتفظ به. أكتبُ كتاباً، أعيد صياغته، أجد مسائل جديدة، ولكن الكتاب يبقى مع عنوانه. هنالك سبب آخر. في الكتب التي أكتبها، أحاول أن أُحيطَ بنوعٍ من القضايا لم تكن قد حُدِّدت من قبل. في النتيجة، من الضروريّ، في هذه الظروف، أن أتمكّن في نهاية الكتاب من إظهار نوع من المسائل التي لا يمكن التعبير عنها في العنوان. هذان هما السببان اللذان من أجلهما يوجد بين العنوان والكتاب هذا النوع من «التلاعب». من المؤكّد أنّه كان لا بدّ أن يُقال لي بأنّ هذه الكتب لا معنى لها تحت تلك العناوين وأنّه ينبغي فعلاً تغيير عناوينها، أو أن نقول أنّ هنالك نوعاً من البُعد بين عنوان الكتاب والمضمون؛ وهذا الانحراف يشبه البعد الذي اتخذته بنفسي وأنا أُعدّ هذا الكتاب.

ـ بُغية تنفيذ مشروع علم الأنساب النيتشويّ الخاصّ بك، توجّبَ عليك أن تتجاوز الانضباطيّة وتخرج عن معارف المؤسّسات التي تُديرها. ولكن أيجب على سلطة المؤسّسة أن تكون بهذا القدر من الإحراج بحيث تضطرّ إلى القول بأنّك تقوم بـ «دراسات تاريخيّة ولست مؤرِّخاً» وبأنّك لست «متخصّصاً بالحضارة الهلّينيّة ولا باللاتينيّة»؟

ـ نعم، أذكر ذلك، على كلّ حال، هذا ما قاله أحدهم - بإمكاني أن أقول لك مَن قال ذلك! أنا لست متخصّصاً بالحضارة الهلّينيّة ولست متخصّصاً باللاتينيّة؛ لديّ عن اللاتينيّة بعض المعرفة، وعن اليونانيّة أيضاً، ولكن ليس بالجودة نفسها؛ لقد أعدتُ دراستها من جديد في السنوات الأخيرة، بهدف طرح عدد من المسائل التي، من جهة،

يمكنها أن تُعرف لدى الهلّينيّين واللاتينيين، ومن جهة أخرى، تتّخذ صورتها كمسائل فلسفيّة حقيقيّة.

ـ أنت تكرّر: أنا غيرّتُ، لم أفعل ما كنت قد صرّحتُ به. لماذا صرّحت بذلك؟

ـ صحيحٌ أنّني عندما كتبت المجلّد الأوّل من تاريخ الجنس[1]، أصبح اليوم سبعة مجلّدات، بعد ثمانية أعوام، كنت أنوي حتماً كتابة دراسات تاريخيّة عن الجنس انطلاقاً من القرن السادس عشر وتحليل ما أصبحَتْ عليه هذه المعرفة حتّى القرن التاسع عشر. من خلال القيام بهذا العمل لاحظتُ بنفسي أنّ هذا غير مجدٍ؛ كان قد بقي سؤال مهمّ: لماذا جعلنا من الجنس تجربة أخلاقيّة؟ وهكذا اعتزلتُ، تركت الأعمال التي قمت بها حول القرن السابع عشر واتجهت صعوداً: إلى القرن الخامس، في البداية، كي أرى بدايات التجربة المسيحيّة؛ ثمّ في المرحلة التي سبقتها مباشرة، حتّى نهاية العصور القديمة. أخيراً، انتهيت، منذ ثلاثة أعوام من دراسة الجنس في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد. ستقول لي: هل كان ذلك محض عدم انتباه من جانبك، في البداية، أم رغبّة سريّة أخفيتها وفي النهاية كشفت عنها؟ لا أعرف الكثير عن ذلك. اعترف أنّني حتّى لا أريد أن أعرف ذلك. تجربتي، كما تبدو لي اليوم، هي أنّ تاريخ الجنس هذا لا يمكنني من دون شك أن أعدّه بالشكل الصحيح باسترجاع ما كان قد حصل في العصور القديمة لنرى كيف مُورس الجنس، وكيف عاشوه وكيف تغيرّ بواسطة عدد من الفاعلين.

ـ في مقدّمة استخدام الملذّات[2]، أنت تعرض المسألة الأساسيّة في كتابك تاريخ الجنس: كيف يصبح الأشخاص عرضةً للرغبة واللذّة؟ هذا السؤال عن الموضوع، كما تقول، هو الذي حوّلَ عملك باتجاه جديد، إلّا أنّ كتبك السابقة تبدو وك أنّها تدمّر سلطة الموضوع؛ ألا توجد هنا عودة إلى المسألة التي لا ننتهي منها أبداً والتي كانت بالنسبة إليك بوتقة جهدٍ لامتناه؟

ـ الجهد اللامتناهي، هذا أكيد؛ هذا تماماً ما واجهتُه وما أردت فعله، طالما أنّ مشكلتي لم تكن تحديد لحظة الانطلاق التي من خلالها يظهر شيءٌ ما كموضوع، ولكنّه مجموع المراحل التي من خلالها يوجد الموضوع بمختلف مشاكله وعوائقه ومن خلال الأشكال التي هي أبعد ما تكون عن أن تنتهي. الأمر يتعلّق إذاً بإعادة تقديم مشكلة الموضوع الذي تركتُه تقريباً جانباً في دراساتي الأولى وبمحاولة اتّباع المسارات أو العوائق من خلال كلّ تاريخها. ربمّا هنالك القليل من الخداع في طريقة قول الأمور، ولكن بالفعل، ما أردتُ فعله حقّاً، هو إثبات أنّ مسألة الموضوع طالما لم تتوقف عن أن تكون على مدى مسألة الجنس هذا، الذي في تنوّعه، لا يكفّ عن لقائها ومضاعفتها.

ـ هل هذا الموضوع بالنسبة إليك شرطٌ لاحتماليّة التجربة؟

---

[1]- تاريخ الجنس **L’histoire de la sexualité** .

[2]- استخدام الملذّات **L’Usage des plaisirs**

ـ بالتأكيد لا. التجربة هي عقلنة العمليّة، هي نفسها مؤقّتة، وتؤدّي إلى موضوع، أو بالأحرى إلى مواضيع. سأسمّي العمليّة التي من خلالها نحصل على مكوّن للموضوع، التَّذَوْتُن، وهو أكثر دقّة من الذاتيّة التي من الواضح أنّها أحد الاحتمالات المـُعطاة لتنظيم وعي الذات.

ـ عند قراءتنا لك، نشعر أنّه لم يكن لدى اليونانيّين نظريّة الموضوع. ولكن هل قدّموا تعريفاً كان قد ضاع مع المسيحيّة؟

ـ لا أعتقد أنّه يجب إعادة تكوين تجربة الموضوع حيث لم تجد صيغتها. أنا أكثر قرباً إلى الأشياء من هذا. وبما أنّ أحداً من المفكّرين اليونانيّين لم يجد تعريفاً للموضوع، ولم يسع أبداً إلى ذلك، سأقول بكلّ بساطة أنّه لم يكن هنالك موضوع. وهذا لا يعني أنّ اليونانيّين لم يسعوا إلى تعريف الشروط التي تقدّم تجربة لا تكون تجربة الموضوع، ولكنها تكون تجربة الشخص، على قدر ما يبحث عن تكوين نفسه كسيّدٍ لذاته. في العصور القديمة الكلاسيكيّة لم يكونوا يجعلون مسألة تكوين الذات كموضوعٍ، إشكاليّةً؛ على العكس، انطلاقاً من المسيحيّة، تمّت مصادرة الأخلاق من قِبَل نظريّة الموضوع. إلاّ أنّ التجربة الأخلاقيّة مرتكزة أساساً على الموضوع لم تعد تبدو لي اليوم مُرضيةً. ومن هنا تطرح أسئلةٌ عديدة نفسَها علينا بالتعابير نفسها التي طرحت فيها نفسها في العصور القديمة. يبدو لي البحثُ عن أساليب الحياة المختلفة الواحدة عن الأخرى والممكنة أيضاً، واحداً من النقاط التي من خلالها تمكّن البحث المعاصر في ما مضى من إزالة الستار عن نفسه ضمن المجموعات الفرديّة. إنّ البحث عن شكلٍ من الأخلاق يكون مقبولاً من الجميع ـ بمعنى أنّه يجب على الجميع أن يخضعوا له ـ يبدو لي كارثيّاً. لكنّ هذا سيكون تفسيراً خاطئاً للرغبة في تأسيس أخلاقيّة عصريّة على أخلاقية العصور القديمة من خلال تجاهل الأخلاق المسيحيّة. إذا كنتُ قد أجريت هذه الدراسة الطويلة، فهذا سعياً لتحديد كيف ترسَّبَ ما نُسمّيه الأخلاق المسيحيّة في الأخلاق الأوروبيّة، ليس منذ بدايات العالم المسيحيّ، ولكن منذ كانت الأخلاق القديمة.

ـ في نطاق عدم تأكيدك على أي حقيقة عالميّة، حيث ترفعُ المفارقات في التفكر وحيث تجعل من الفلسفة قضيّة دائمة، هل تعدّ نفسَك مفكّراً مشكّكاً؟

ـ حتماً. الشيء الوحيد الذي لا أقبل به في المنهج التشكيكيّ، هو المحاولة التي قام بها المتشكّكون للوصول إلى عددٍ ما من النتائج وفق ترتيبٍ ما، لأنّ التشكيكيّة لم تكن أبداً تشكيكيّة تامّة! لقد حاولَت رفع المشاكل في مجالات محدّدة، ثمّ عملَت داخل مجالات أخرى على الترويج لمفاهيم تُعدُّ صحيحة فعليّاً؛ ثانياً، يبدو لي على الرغم من أنّ الوضع المثاليّ بالنسبة إلى المتشكّكين، كان في كون المتفائلين يدركون نسبيّاً القليل من الأمور، ولكنّهم يدركونها بطريقة مؤكّدة ولا تسقط بالتقادم، في حين أنّ ما أردتُ القيام به، هو استخدام الفلسفة التي تسمح بالحدِّ من مجالات المعرفة.

المفكّر المصري محمود إسماعيل عبد الرزاق

مشكلتنا أننا تخلّينا باسم الدين عن البعد الأخلاقي للدين

أجرت الحوار: نجلاء مكاوي[*]

في هذا الحوار مع المفكّر والأكاديمي المصري محمود إسماعيل عبد الرزاق، نجدنا أمام رزمة من الإشكاليات الفكرية والمعرفية المعاصرة، وهي تؤلف على الجملة دائرة النقاش الراهن بين النخب العربية والإسلامية.

لقد سعينا في حوارنا معه إلى معاينة مشهدية التناظر العربي الإسلامي مع حركة الحداثة الغربية النيوليبرالية، والآثار المعرفية المترتبة عليها. ولسوف يلاحظ القارئ إلى أي مدى حرص البروفسور محمود إسماعيل على تقديم أطروحات تشكل خلاصات تجربته وتثير إشكاليات نختلف معه في بعضها، ولا سيما لجهة ما توصّل إليه من استنتاجات وقوله بإمكان التوافق التامّ بين الدين والعلمانيّة.

المحرر

ـ شكلت ثنائية "نحن والغرب" في خلال الحقبة المعاصرة، القضية المحورية في صياغة اتجاهات التفكير في العالمين العربي والإسلامي.. ماذا لو توقفتم بدايةً بتعليق على هذه الأطروحة؟

ـ هذه قضية كبرى، وهي قضية تاريخية بالأساس، وعلى الرغم من أنّك تحدِّدينها بالمرحلة المعاصرة، فلابد من تعقب جذورها لتتبعها، وإلقاء مزيد من الضوء عليها. فالصراع بين الغرب

*ـ باحثة وأستاذة جامعية ـ مصر.

والشرق يشكل نغمة سائدة في العلاقات بينهما طوال عصور التاريخ. جرى ذلك منذ الصراع الفارسي ـ اليوناني، والصلة التي جمعت بين الحضارة الشرقية والحضارة الأوروبية، على اعتبار أن الجذور والأصول الأساسية للحضارة اليونانية إنما هي شرقية (الشرق الأدنى القديم، ومصر الفرعونية). فالشرق عند المؤرخين والمفكرين الذين اعتمدوا الرؤية الإثنية، تسكنه شعوب بربرية، شعوب لا تصلح حتى لأن تقود نفسها بنفسها، وإذا ما قدر لها أن تصل إلى درجة من القوة؛ فأول ما ستفكر فيه هو هدم الغرب. ولذلك تكونت عند الغرب فكرة ـ وهي الفكرة المحورية ـ تقول بأنّه يتعين أن يكون الشرق شرقاً والغرب غرباً، فعلى صعيد الدين؛ كل الأديان السماوية ومعظم الأديان الوثنية في الشرق، فيجب أن يبقى في مخمله الديني، ومن ثم يمكن استثمار هذا المخمل في عمليات تعويقه، وهو ما يحدث الآن.

أما على صعيد الفكر؛ فالشائع أن شعوب الشرق عاطفية وانفعالية، كما كان اليونانيون يصفونها فهي متخلفة وبربرية، وقد أصّل أرسطو لهذه الفكرة، عندما علمها للإسكندر الأكبر، وقال له: لكي يقوم في الغرب مجتمع حر لابدّ أن يقوم على أكتاف المجتمع المُسترق، أي الشرق. لكن الإسكندر كان أعظم من أستاذه، فخرج بفكرة أن الشعوب كلها لا فواصل بينها، رأى أن حملاته على الشرق كانت من أجل التزواج بين الشرق والغرب. فعندما قَدِمَ إلى مصر وتُوِّجفي في معبد آمون، ثم ذهب إلى الشام ووصل فارس، بُهر بحضارة الشرق، حتى أنّه قضى عمره كله في الشرق، وتزوج وأمر كبار قادته الزواج من فارسيات وطبعت حضارة الشرق نفسها على الإسكندر، فكان بذلك يمثل نغمة نشاز بالنسبة لمنظومة العلاقات بين الشرق والغرب، التي استبعدت الفكرة "الإنسانويّة"، أو الممازجة، واستبعدت حقيقة أن الحضارة الغربية إنما لها وجود وامتداد في كل الحضارات. وبينما آمن الإسكندر بذلك قديماً، ثمة آخرون كانت لهم رؤية حديثة حيال ما هو سائد، مثل أرنولد توينبي، الذي أتى إلى القاهرة، في ستينيات القرن العشرين. خلال حديثه بجامعة القاهرة ـ ووقتها كان رائد الفضاء السوفيتي يوري جاجارين قد وصل إلى الفضاء ـ ذكر عبارتين مهمتين، وهما من وجهة نظري، تهزّان المنظومة المعرفية لدى نخبنا ومثقفينا الكلاسيكية والمعاصرة، القائمة على أن الصراع بين الشرق والغرب إنمّا هو صراع أعداء: الشرق تهويم، والغرب عقلانية، وإنجاز وعلم. يومها قال توينبي أنّه لولا الدور الذي لعبه الإنسان الأول في الحضارة الشرقية، وهو يصارع الوحوش ويبتكر كتلة من الحجر يدافع بها عن حب البقاء، ما وصل جاجارين إلى الفضاء، وانتهى إلى أن الحضارة قسمة بين الشعوب، وأنها أشبه بموقد يتداول عبر المكان وطوال الزمان ليصب فيه كل شعب من الشعوب زيته الخاص فيزداد اشتعالاً.

ـ إذن، مع قِدم الرؤية والأفكار؛ متى وكيف تطورت وتعاظمت هذه الأفكار، ما في الصراع بين الشرق والغرب؟

ـ تعاظم الصراع بين الشرق والغرب بعد ظهور الإسلام وتوسعه على حساب الدولة الرومانية الشرقية، في شمال أفريقيا ومصر وصولاً إلى القسطنطينية. كذلك فقد زاد تعاظمه مع سيطرة المسلمين على الأندلس، بل إنهم حاولوا أن يصلوا إلى جنوب فرنسا في معركة تور بواتييه. فالعداء كان موجوداً، عداء على المستوى الذهني، والعقلي، والتفكيري. فظلت رؤية الغرب عن الإسلام موجودة، والمفهوم الكنسي له طغى لمدة طويلة من الزمن، وظلت الكنيسة تروج له بصورة أو بأخرى. لكن مع دخول أوروبا عصر النهضة، ومع انسلاخها تدريجياً من الإقطاعية وفكرها المنغلق، ونظامها الاقتصادي المنكفئ، ومع تغير نمط الحياة وإفاقتها وازدهار التفكير العقلاني؛ بدأت تظهر نزعة "الإنسانويّة"، وإحساس بفضل الحضارة العربية الإسلامية، ومن ثم أخذت العلاقات تتحسن تدريجياً بدرجة أو بأخرى. بعد أن تحولت أوروبا البورجوازية إلى رأسمالية، تنكرت للأفكار والقيم العظيمة وحق الشعوب والدولة الوطنية الحديثة، وبدأ الصراع يتجسّد فيما يسمى بحركة الاستعمار الأوروبي. إذا انتقلنا إلى الحقبة المعاصرة، وجدنا أن الأطماع في الشرق تبقى كما هي، فقد قال ادوارد سعيد في كتابه "Covering Islam"، الذي كنت أول من كتب عنه وقت صدوره، بأنّ الغرب يُعِد بديلاً ضرورياً للعدو السوفييتي، وهذا العدو هو الإسلام. ازداد الأمر تأزماً باندلاع الثورة الإيرانية، فخشية الغرب منها جاءت على أساس أنّها نهضة للإسلام حتى أنهم أسموها "Revolutionary Islam"، والأوربيون والمستشرقون يعرفون أن الإسلام هو دين المستقبل، فكيف يوقفون الإسلام الثوري؟. من خلال الجماعات الأصولية التي دعمها الغرب بفكرها الديني المتطرّف ومرجعياتها، التي يصب وجودها في مصلحة الغرب، بعد أن انتهى الاستعمار الاستيطاني، وأصبح هناك استعماراً بديلاً يسيطر على الاقتصاد والسوق العالمي، وفي المقابل دولاً عربية وإسلامية تعيش على الاستدانة.

مركزيّة الحضارة الإسلاميّة

ـ ما هو موقع الحضارة الإسلامية، والفكر الإسلامي في هذا المسار على امتداده الطويل؟

ـ عندما كانت أوروبا المسيحية في العصور الوسطى تعيش في الكهوف، كانت الحضارة الإسلامية، بفضل الإسلام، في أوج ازدهارها، والسؤال هنا لماذا؟ الحضارة العربية الإسلامية نشأت لأن العرب الفاتحين كانوا منشغلين بالحكم والسياسة والجيش، فتركوا الحضارات

الموجودة في بلاد المشرق والمغرب تتحاور في مراكز كبرى، فكان من الطبيعي أن تتولد نهضة عظيمة. إنّ الإسلام نفسه دين حضاري يحض على العقل والعلم، فبُهر الغرب بهذه الحضارة، وقد ساعدت التجارة بين الشرق والغرب على ذلك، فعندما أتى التجار الأوروبيون إلى الشرق، وكان العالم الإسلامي يتحكم في أهم السلع في العصور الوسطى (البخور والعطور، والتوابل).

حينذاك كانت البورجوازية التجارية قد ظهرت في أوروبا، ومع البورجوازية يبدأ التفتح العقلي، بل أيضاً بحث الأوروبيون عن الأفكار. بينما كان للعرب الفضل الأول في الاحتفاظ بالتراث الهيلليني القديم (التراث اليوناني الروماني)، قبع اللاهوت في تفكير الأوربيين في العصور الوسطى، وزاد بترسيخ النظام الإقطاعي، في حين أن العالم الإسلامي كان قد انعتق إلى حد كبير من الإقطاعية، فما كان يوجد هو نمط هش، يسمى إقطاع منفعة أو استغلال، ومع ذلك كان ثمة ردود أفعال ضد الفكر والعقلانية، ولكنها لا تقاس بحال من الأحوال بالنسبة لما حدث في أوروبا.

لم تغب الحضارة الإسلامية في تأسيس النهضة الأوروبية، فالنهضة الإيطالية مؤسسة على الفكر العربي والإسلامي، والجامعات الأوروبية، جامعات جنوب الألب التي أصبحت فيما بعد أنموذجا للجامعات في شمال الألب في أوروبا، استندت إلى التنظيم العلمي عند المسلمين، والنظم الجامعية هناك مأخوذة عن الشرق. إذن؛ النهضة الأوروبية ثم الثورة الصناعية والعصر الليبرالي في القرن الثامن عشر، وما أنجزته أوروبا من نهضة فكرية، وفي العلم التجريبي، كانت إنجازات العلماء المسلمين حاضرة وبقوة: ابن رشد، بما أسهم به فكره في حركة الإصلاح الديني، والحسن ابن الهيثم، الذي سبق فرانسيس بيكون وأخذ الأخير عنه، وطب الرازي الذي ظلّ يدرس في الجامعات الأوروبية إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر. إنّ العلماء المسلمين والعرب أسهموا بإنجازاتهم في قيام النهضة الأوروبية الحديثة. لكن، مع ظهور الطبقة الوسطى في أوروبا وبدايات ازدهار الفكر العقلاني، والمنهج العلمي التجريبي على حساب اللاهوت وبالتحرر منه، وتعاظم النزعة الإنسانويّة، حدث في العالم الإسلامي العكس، فكان أن حصل الانكفاء بدلاً من النهوض والتقدّم.

في تنميطي، وتحديدي، وإعادة تحقيبي التاريخ الإسلامي، قلت إنّ العالم الإسلامي شهد قرنين يتيمين من الزمان، ما حدث فيهما أسميه «صحوة بورجوازية»، وليس «ثورة بورجوازية»، وُأدت في الصفحة الأخيرة، في منتصف القرن الخامس عشر هجري، لكنها وقفت وراء ظهور حركة ليبرالية عقلانية أنجزت حركة الترجمة وحركة تدوين العلوم خلال هذين القرنين اليتيمين في

مسار التاريخ الإسلامي على امتداده. وبينما أوروبا البورجوازية التجارية تحولت إلى بورجوازية صناعية ثم رأسمالية. فحدثت ثورة رأسمالية، ولم يحدث في العالم الإسلامي ثورة رأسمالية، هذا سر التخلف، فالطبقة الوسطى الموكل إليها قيادة التطور لم تتكون، فكانت البورجوازية التجارية الضعيفة ذات الارتباط بمصالح الدولة المسيطرة على قوى الإنتاج، وأصبح العالم الإسلامي تابعاً، والأفكار العلمية والعقلانية أهيل عليها التراب، وحُرِّمت وجُرِّمت، وأتيح للاهوت أن يحل محلها. ظهرت العلوم الدينية القائمة على النقل، فلا عقل ولا إبداع، بل حورب أصحابهما حرباً ضروس، ودخل العالم الإسلامي مرحلة انحطاط فكري ازداد في فترة الاستعمار الأوروبي، مع استثناءات تمثلت في محاولات تنويرية قضي عليها. أتت الحقبة المعاصرة بمعطياتها السياسية الدولية، التي تركت أثراً كبيراً في اتساع مساحة وجود القوى الدينية واللاهوتية والمتطرفة في العالم الإسلامي، وخاصة المنظَم من تلك القوى، وقد كتبت في العام 1991 ثلاث مقالات عن النظام العالمي الجديد في ظل الهيمنة الأميركية، قلت فيها إنّ الأميركي اليانكي أصبح غير مؤهل لقيادة العالم، والرأسمالية في سبيلها إلى السقوط، وعندما تكون الامبراطوريات في حالة سقوط؛ فإنّها تحاول الاستنهاض، تمثل هذا في السياسات الطائشة التي اتبعتها أمريكا في أفغانستان والعراق، وبالتوزاي تنظيم حركة لما يسمى الوعي الجديد وخلق تحالفات جديدة، فصب ذلك كله في دعم تيار فكري منغلق أصولي في العالم الإسلامي، أصبح هو السائد الآن، فوجوده وسيادته يصبان في مصالح الرأسمالية وأمريكا بشكل مباشر.

ـ بالنسبة لنخب الشرق العربي والإسلامي، وبينما كانت منشغلة ومأخوذة بهمومها وأسئلتها ومساعيها إلى تجاوز مقولة التأخر، وإنجاز التقدم الاجتماعي، وتحقيق الاستقلال الوطني، كيف تلقت تلك النخب تدفُّقات الحداثة على المستويين النظري والتطبيقي، وكيف تعاملت معها؟

ـ هنا نتكلم عن مفهوم النهضة الحديثة في أواخر القرن الثامن عشر، ثم التاسع عشر، وحتى أوائل العشرين، التي هي نتيجة الاحتكاك بالغرب، وتحديداً بعد حملة نابليون الفرنسية على مصر، التي معها بدأت الصدمة، وتبعتها حركة إفاقة، من ممثليها على سبيل المثال: الشيخ حسن العطار، الذي حاول تجديد الخطاب الديني، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وهذا كان التيار التجديدي الذي قال أصحابه بالعودة إلى التراث بإحياء الأفكار العقلانية والعلمية التجريبية الحقيقية، مع الرجوع والإفادة من علوم الغرب، ومحمد عبده قام بدور مهم في هذه المسألة. لكن للأسف أصيب هذا التيار، بمحاولة وَأده، نظراً لوقوع العالم العربي تحت حكم الاستعمار الغربي الغرب لم يسمح به كما لم يسمح ببواكير رأسمالية جنينية؛ لتعارضها مع مصالحه، فكلمت واجه إرهاصات بورجوازية رأسمالية وطنية، وواجه معها رصيدها الفكري

العقلاني والتنويري، كما حدث في مصر. إذن؛ فالهدف كان أن يظل العالم الإسلامي في سباته.

ـ إذا كان هذا عن الاستعمار، وتأثيره، كعامل خارجي، فماذا عن النخب نفسها، ألا توجد أسباب ذاتية، وداخلية ؟

ـ التيار الديني كان له الغلبة، لأن السلطة كانت معه والاحتلال أيضاً، والتاريخ يحدثنا عن علاقته بهما. مع ذلك، فأي صحوة فكرية، ولأنها خيّرة، وتكتسي قوتها داخلها، لا يقضى عليها وتستأصل تماماً، بل تظل موجودة، بدليل المدرسة الفكرية التنويرية في مصر والعالم العربي، وقد ذكرت لك بعض الأسماء سابقاً، كذلك كان في تونس خير الدين التونسي، وفي الفكر الديني نفسه الحركة السنوسية التي كانت صوفية الطرقية وتحولت إلى حركة ثورية، والمهدية في السودان كحركة ضد الاستعمار.. إلخ. عموماً فإنّ الرواد كان لهم تلاميذ استكملوا مسيرتهم وإن بتعثر، فبُثت روح التنوير بهدف التثوير، وكل هذا معناه أن العرب بدأوا بالإفاقة. لكن كما قلتِ انشغلت النخبة المفكرة في العالم العربي كله بقضيتين مهمتين أساسيتين، وهما: التحرر الوطني، وقضية الدستور، التي عبرّ النضال من أجلها عن بداية التأثر بالحداثة، والدستور كان يعني الدولة المدنية الحديثة، والدستور والحداثة يفرضان توديع فكرة الخلافة الإسلامية المضببة المغيبة، التي كتبت عنها في أحد كتبي وقلت أنّها «أحط نظام عرفه التاريخ». لا زلت أصر على أن الغرب موجود وحاضر في محاولة إحيائه وكونه مطلباً تجمع عليه كافة التيارات الدينية الأصولية على اختلاف ألوانها. فمع الاتجاه إلى التحديث بعد انقشاع الموجة الاستعمارية، وظهور حركات التحرر في العالم الثالث، والصراع بين المعسكرين الشرقي والغربي، الذي بانتهائه خلت الساحة للرأسمالية العالمية، التي واجهت محاولات للتحديث عبر طرق شتى وشجعت، وأرغمت الحكام على اتباع سياسة المهادنة في معظم الأحيان مع الحركات الأصولية.

غلبة التيّار الديني

عن الظروف الذاتية أيضاً؛ يمكن القول بأنّه مع ظهور الجامعة المصرية وتأسيسها العلمي، الذي استفادت منه الجامعات العربية والإسلامية كلها، بل والأفريقية. بدأت في مصر حركة تنويرية جديدة لكنها كانت مراهقة، ولغلبة وقوة التيار القديم، لأنّه كان متجسد في الماضي بكابوسه ورهبوته، وما يملكه من تراكم ضخم تصعب زحزحته، كلّ محاولة للتحرر تبقى مقيدة بالبقاء داخله والحذر الشديد والتبرير، فظلت المرجعية القديمة وثقل عبء كابوس الماضي القديم بالنسبة للغرب؛ فكان الأمر بين اتجاهين، الأول الانبهار الكامل به من قبل النخبة، وهذا

ما أراده، ومَثَّل هذا الإتجاه من ابتعثوا للجامعات الأوروبية ثم عادوا "خواجات" متأثرين بما درسوه في العلوم التطبيقية وحتى الإنسانية، التي أخضعوها عندما أخذوا يدرسون مجتمعاتهم وظواهرها لقولبة نظرية غربيّة. ترك الأنموذج الغربي للحداثة المبُهر أثره على أعين أصحاب هذا التيار، الذين دعوا إلى إهمال الماضي كلية، بينما أغفلوا حقيقة أن الحداثة نفسها في أوروبا بدأت بحركة إحياء للتراث الكلاسيكي القديم لأرسطو وأفلاطون والفكر التجريبي إلخ، وأنه لابدّ من وجود أساس إذا استهدفنا البناء، لكن للأسف هذا التيار من نخبتنا انبهر بالحضارة الأوروبية دون أن يفهمها أو يفهم مغزاها.

على الجانب الآخر، كان تيار العودة إلى الماضي وتكريس العقل اللاهوتي القديم، ولذلك فإنّ التيار الفكري الحداثي الذي حاول الجمع بين إحياء العقل من التراث والاستفادة من الغرب، أي دون استغراب أو سبات في الماضي، عانى أصحابه كثيراً، سواء بمصادرة كتبهم، أو الزج بهم في السجون أو بهجرتهم، فعدد كبير من العقول هاجر إلى أوروبا، و"تأورب"، وظلت الساحة خاوية باستثناء حركة ظهرت على استحياء بعد 1967، وكان لها مردود كبير بين الإنتلجنسيا العربية، وكنتُ أحدهم، وقت وجودي في المغرب، حيث بدأت فكرة المشروعات العلمية التي تحاول الوقوف على الأسئلة الرئيسية والمشكلات المرتبطة بهذا الموضوع: نحن وحضارة الآخر، مشكلات الأنا والآخر، مشكلات الدولة المدنية، مشكلة الدساتير الخ... لكن كل هذه المحاولات كانت جهوداً فردية ومعظمها مراهق، وللأسف أيضاً أسهمت السلطة في تشتيتها فكان الإسهام محدوداً، ولم يخلق تيار عام.

ـ هنا ننتقل لسؤال مهم، وهو: ماذا عن الدرس المعرفي الذي حصَّلته البيئات الفكرية العربية على اختلاف مبانيها المعرفية وتياراتها الأيديولوجية، لدى معاينتها اختبارات الحداثة سحابة قرون متصلة من تاريخ الحداثة وما بعدها؟.

ـ بالطبع حصَّلت الكثير. على سبيل المثال الفكر الاشتراكي، وفكرة الثورة لدى المفكر النهضوي شبلي شميل، وغيرها من الأفكار الي انعكست في ظهور أحزاب شيوعية قوية في مصر والسودان والعراق وسوريا. هذه الأفكار وتمظهراتها التنظيمية حوربت بفكر مضاد يدينها، ثم أصبحت بعد ذلك مجرد ضجيج، وهنا نرجع لأوروبا والحداثة في النظام الرأسمالي، فقد دُعِمت الطبقة الجديدة بأمراء مستنيرين. كلّ فكر مهما كان إيجابياً وعظيماً لا يمكن أن ينهض إذا حاربته السلطة، وهذا ما قاله محمد عبده الذي اصطدم بعباس حلمي الثاني، وبالأزهر نفسه، فبقي

ينجز لكن في ظل السلطة. الانتكاسة التي لاقتها الكثير من الأفكار الاشتراكية والقومية وغيرها، ومع الدخول في مرحلة جديدة تحت نظم جديدة، جعلت المناخ غير مواتياً على الإطلاق للقلة القليلة المتشرذمة الذاتية التي في أحسن الأحوال انكبت على نفسها لعلاج الأزمة على المستوى النظري، لكن على المستوى التطبيقي لم يحدث على الإطلاق اختبار جدي للحداثة، وحتى محاولة بناء نظم حداثية من قبل الأنظمة فرِّغت من مفاهيمها الحداثية (دساتير وبرلمانات)، وأصبحت تلك المفاهيم نتيجة التجربة والمعاناة معها، جعجعة بدون طحن.

عيوب الليبرالية الجديدة

ـ ما الذي تتوقعونه من وعود ما بعد الحداثة كأفكار، وكحدث تاريخي وحضاري، في زمن تتعاظم فيه أسئلة الشك حول جدواها في الحياة الإنسانية المعاصرة.. ذلك، فضلاً عن سلسلة الإخفاقات التي مُنِيت بها في ميدان الاجتماع السياسي، ناهيك عن موجات النقد التي وجِّهت وتوجّه إليها اليوم من طيفٍ واسع من الفلاسفة والمفكرين المعاصرين في الغرب؟

ـ كتبت عشر مقالات عن ما بعد الحداثة تحت عنوان «الليبرالية الجديدة محاولة تجميل لوجه الرأسمالية القبيح»، وأقول بأنّ الرأسمالية دائماً تجدد نفسها، ليس فقط اعتماداً على قوتها الذاتية، وإنما أيضاً على إخصاء القوى الجديدة أو المناوئة. بالنسبة للعولمة وطبيعتها، فمن حيث الشكل تبدو عظيمة، الفكرة الإنسانويّة؛ وثورة المعلومات، وما أتاحته من تسهيلات، لكن تكمن خطورتها في عملية التخدير والاستغلال بأشكال جديدة، وهنا تدخل الميديا كعنصر فاعل ورئيسي. وعلى صعيد العلوم الإنسانية طرحت مثلاً فكرة النسبية، أي اللاثبات، واللاثبات استوعبه الغرب، بينما نحن في طور المراهقة، وما زلنا نحبو، ونريد الخروج إلى النور. النسبية في جوهرها عدم التبلور حول اتجاه بعينه، أو نمط، أو مبدأ؛ العدمية باسم الفكر، فإذا كانت علوم الغرب لم تنهض إلاّ بعد اكتشاف المنهج العلمي، فإنّ ما بعد الحداثة تنفي وجود المنهج باعتباره قيوداً على الباحث، وعليه أن ينطلق حراً كالجواد البري، فهي دعوة حق يراد بها باطل، أو بأحرى دساً للسم في العسل، فيأتي التنظيم المعرفي والفكري لفكرة التجزئ في العلوم الإنسانية، بالإلحاح على ما يسمى الميكروسكوبيات، أي تجزئ الظواهر، واكتفاء الباحث بعملية الوصف، دون أسئلة حول أسباب الظاهرة، أي لماذا؟. وفي هذا مصادرة لإمكانية الإفاقة، وقضاء على الوعي الناجم عن العلم والمعرفة والحقيقة، التي تبقى نسبية.

ـ إذن فأنت في نقدك هذا لها، ترى فيها خطراً ما؟

ـ بالطبع هي خطر، لأنها مبهرة، ولأن الشخصية العربية الجاهلة لا تزال تتملكها «عقدة الخواجة»، وقد سبق أن استعارت ورددت مفاهيم البنيويّة والبنيويّة الوظيفيّة، دون تمحيصها، بينما هي هدفها الأساسي لا بنيات، وفي التحليل الأخير لا طبقات، فعلاقتها ببعضها ليست علاقة صراع وإنما علاقة تكامل ووظائف، وكل يؤدي دوره، فالعامل له دور، والإداري له دور، وكذلك صاحب المصنع، وغيره، الجميع يتكاملون.

ـ إذا كان بعض المفكرين الغربيين قد وجهوا إليها موجات من النقد، فماذا عن النخبة العربية؟

ـ بعض المفكرين العرب، بوعي أو دون وعي، أسهموا في تكريس أفكار التمزيق، والتجزئة، وكانوا ضمن أسلحة الرأسمالية، وعلى سبيل المثال، كانت لي معارك وسجالات كثيرة مع عابد الجابري عندما كنت في المغرب ـ حتى أن البعض كان يقول بأنّه «صديق محمود إسماعيل اللدود» الذي قال بوجود قطيعة إبيستمولوجية بين المشرق والمغرب، وما صاحب ذلك من تأكيد لاختلاف بلاد المغرب عن المشرق. الدين الإسلامي في المغرب مختلف، والمغرب له صيرورة خاصة تختلف عن المشرق، بالإضافة إلى الفواصل الجغرافية، وفي هذا تأكيد لمبدأ الإقليمية وفكرة التجزئة، ولذلك سميته الاستشراق العربي الجديد. لذلك أنا أرى أن المناهج التفكيكية تساعد في الغزو اللا مباشر للعقول العربية، الذي يعززه الانبهار بالغرب كسمت رئيسي ومقيم لم تتحرر منه النخب العربية.

ـ يعود السجال بين الفكر الديني من جهة، والعلمنة وفكرة الدولة المدنية من جهة ثانية، ليأخذ حيويته في العالم العربي الإسلامي إثر الهزات السياسية والأمنية التي عصفت بالمنطقة في ما عرف بالربيع العربي قبل نحو ست سنوات. كيف ترون صورة هذا السجال، وما هي أسبابه المباشرة والبعيدة؟

ـ ليس هناك تناقض بين العلمانية والإسلام، والعلمانية أو كما يسمونها في الغرب اللائكية، لم تبدأ مع القرن الثامن عشر، بل هي موجودة في الإسلام، الذي يتحدث عن عالمين: عالم الغيب، وعالم الشهادة، وفصل بينهما، الأول قال بأنّ لا نتحدث فيه، بينما نحن لا نتكلم سوى عن الغيب، أمّا عالم الشهادة، فهو العقل والعلم، وهنا الفصل بين المعتقد الديني وباعتباره أولاً

علاقة بين الإنسان وربه، والله يقول: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ **(الكهف: 29)**، أي أن الله يقول بحرية الإنسان، وثانياً فالإسلام ليس فيه كهنوت، بخلاف المسيحية واليهودية وكل

العقائد الوثنية إذن، فلا إكليروس في الإسلام. ولي مؤلفات كثيرة دافعت فيها عن فكرتي هذه، فقلت بعدم التعارض بينها وبين الإسلام كما جاء في كتابين لي «الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين»، و «فصل المقال فيما بين الإسلامويين ونبوءة الدجال من اتصال»، فضلاً عن المقالات.

أما عن السبب المباشر لتصاعد هذا السجال؛ ففي رأي هو مشروع تأخير سقوط النظام الرأسمالي واستمرارية نهب خيرات العالم العربي، هذه هي المسألة الحقيقية. أمّا عن وجود خلاف جوهري علماني وغير علماني فغير صحيح، وبالأساس السبب سياسي، ولخدمة مشاريع سياسية، فمن يحملون فكراً دينياً متخلفاً وأفكاراً قطعيّة، حيث لا مجال للتفكير وإعمال العقل، هم جماعات هشة لا قوة لها، ولو تركت وشأنها ستأكل نفسها بنفسها، لأن القضية لديهم ليست قضية خطأ وصواب في الأفكار، وإنما قضية حلال وحرام، ثم تعاظمت إلى إيمان وكفر، ثم استباحة الدماء. هي جماعات هزيلة وغشيمة، ولها دور تؤديه.

ـ هل سيأتي يوم في العالم العربي يتمحور فيه النقاش بين نخبه حول ضرورة العثور على منطقة معرفية وسطى تتم فيها المصالحة بين الدين والعلمنة وتنهي هذه الشيزوفرينيا الفكرية التي طال أمدها في مجتمعاتنا؟

ـ البضاعة الدينية في ثوبها الرديء أصبحت هي السلعة الرائجة اليوم، والصراع بين الدين والعلمنة صراع مصطنع، ومن حاول أن يُعلِ صوته مواجهاً ذلك، لن يستمع إليه أحد. كتبت الكثير عن أن الإسلام دين العلمانية، والعلمانية ليست كفراً وليست إلحاداً، صحيح أنّها كانت في فرنسا، لكن ثمة ظروف تاريخية خاصة، حيث الكنيسة الفرنسية والبابوية وإلحاحها، لقد كان للبابوية ضرائب، والكنيسة أيضاً لها ضرائب أخرى، وعندما حدثت ثورات اجتماعية وحاول البابا قمعها مستعيناً بجيوش ملوك أوروبا، وواجهه الفرنسيون، وكان ثمة حركات تدعو للعدالة والحريات وتقف ضد الدين، فقد كفروا بالدين نفسه، وروبسبير دعا إلى عبادة العقل، كل ذلك لأن إلحاح الدين في فرنسا كان بشعاً، أمّا العلمانية في بقية أوروبا فكانت مختلفة وغير متعارضة مع الدين.

أعود للصراع عندنا، وأكرر أنّه مغلوط ومصطنع، ومن الأسف أن ما تسمى النخبة على عمومها لا تعِ ذلك. وعن كلمة «ثيوقراطية» فإنّ العالم الإسلامي لم يشهد في تاريخه وجود حكومة ثيوقراطية، وقد أثبت ذلك في كتابي «الخلافة الإسلامية بين الفكر والتاريخ»، وإذا كان المقصود اليوم بذلك هو إيران، فهذا بتعريف الغرب نفسه «إسلام ثوري» يحاربه الغرب، وبعض

من النخب، لكن هنا لابدّ من طرح سؤال لماذا إيران تحديداً بينما كل الدعم للنظام السعودي وأتباعه، فكراً وتنظيماً؟. خلاصة القول؛ إنّ هذا الصراع لا أساس له، ولذلك سينتهي بزوال المؤثِّر، فنحن في حاجة إلى حركة تحرر وطني جديدة يتبعها تطور عقلي جديد، من أهم أسسه أنّه لا صراع بين الدين والعلمنة، وأن الإسلام لا يصادر على الإطلاق على العلمنة.

ـ لو عدنا مرة أخرى لنتساءل عن مصير السؤال الإبتدائي الذي طغى على الساحة الفكرية العربية سحابة قرن مضى: «لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟» هل السؤال اليوم ما زال مجدياً لاستنتاج ما يمكن أن نعتبره مخرجاً معرفياً لمشكلة استعصاء سؤال النهوض في التفكير العربي؟

ـ بالطبع لا يزال مهماً، لسبب ضروري وملح، وهو معرفة الذات، فماذا نقرأ ونعرف عن تاريخنا، لقد صدرت وطغت أفكار وكتابات بعينها أقل ما توصف به أنّها لا تحمل سوى الجهل والخرافات، لكن أين ابن خلدون، وابن رشد، ومسكويه؟ لقد طبّق مسكويه الفارسي الفكر الحداثي قبل ظهور الحداثة، وتحدث في كتابه «تجارب الأمم وتعاقب الهمم» عن النبي محمدﷺ، وكيف كانت التدابير التي اتخذها، فكرة أنجبها عقله المستنير، وكيف طُبقت، وما هي نتائجها، فكانت معالجة متفردة لرجل عظيم، كل هذا أهيل عليه التراب.

والأزمة هنا تكمن في أن النخب لا تزال، وهي في حصارها داخل سؤال نحن والغرب، تنظر إلى الذات دون وعي حقيقي بها، فالإسلام ليس هو تراث من أدخلوه في نفق مظلم، لذا يتعين أن نعيد قراءة وفهم هذا التراث، ونحن نجيب على أسئلة الذات والآخر، وفي هذا السبيل ثمة كتابات جديدة، أعتبر تجربتي ومشروعي مع تلامذتي جزءاً منها، فإذا كنا نريد الانطلاق إلى الأمام يتعين أن ننطلق من رصيد، من جذور، ونحن نقوم بتقديم إجابة على سؤال لما تخلفنا وتقدموا، سنعرف أن الإجابة في أساسها هي أننا تخلينا باسم الدين عن الدين، وتخلينا عن العقل، وانغمسنا في ثقافة الاتباع، وقتلنا الإبداع.

ـ يبقى السؤال عن الخطاب الثقافي العربي، وكيف يمكن إعادة تشكيله اليوم تحت ضغط وإلحاح هذه اللحظة التاريخية الفارقة، وما تفرضه، بما يحرره من مضامينه الاغترابية، سواء لجهة البقاء في الماضي، أو الاستيراد من الغرب.

ـ قبل حوالي 18 عاماً، دعيت إلى ندوة في المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، كان عنوانها «نحو خطاب ثقافي عربي جديد»، وقد كتبت بحث بعنوان: «هل يمكن تحيين ابن رشد في ترشيد الخطاب العربي الجديد؟»، نعم نحن نحتاج إلى إعادة تشكيل الخطاب الثقافي العربي،

نحتاج ابن رشد وغيره كقاعدة لنا. لقد انطلقت أوروبا من أرسطو وأفلاطون وغيرهم، الماضي لابدّ من الاستفادة منه، لكن أي ماضي؟ والاستفادة لا تعني التقوقع والبقاء فيه، فكما قلت يجب أن نعرف أنفسنا، وعندما نعود إلى الماضي سنجد نوره وظلمته، ولا انطلاق ولا تحديث دون أن نرى نوره ونستفيد منه. عندما ننطلق لابدّ أن نراعي اعتبارين: الأول؛ أن كل ما هو عقلاني وكل ما هو إنساني نافع، بغض النظر عن أصله وفرعه، وهذا ليس استيراد من الغرب، لابدّ أن نستلهم من الغرب. الثاني، أنّنا يمكننا بناء نهضة بدون الاستناد إلى الغرب وعلومه، بشكل مطلق. فقد سبق للعلماء المسلمين ومع حركة الترجمة، أن فكروا وانتقدوا ثم انتقلوا إلى مرحلة الإبداع والإضافة، وعموماً النهضة ليست قفزة، أو يمكن اختزال مراحلها، إنها بناء متكامل (عقول، ورؤى، وروح، ومناخ عام).

ـ أخيراً، نريد منك إلقاء الضوء على حجم إسهام كتاباتك كمؤرخ ومفكر إسلامي، وصاحب مشروع علمي وفكري، قدم إضافات معرفية في قضايا التراث والثقافة العربية والتاريخ الإسلامي، في التأسيس لخروج الفكر العربي مما يواجهه من أزمات، وتقديم إجابات لأسئلة التاريخ الراهن، على كثرتها وتعقيداتها وإلحاحها.

ـ كنت متمرداً، منذ إعدادي لأطروحة الدكتوراه، على كل ما اعتبرته يسيء إلى الإسلام، ديناً وتاريخاً، ومن منطلق ديني، فأنا أرى أن الإسلام دين عظيم، فكيف أسمح أن أدرسه وأدرِّسه للأجيال القادمة هكذا، فبدأت عملية التمرد في كتاب «الحركات السرية في الإسلام»، وأحدث ضجة كبيرة في العالم العربي وقت صدوره، وأعتبر هذه هي مرحلة الهدم، أسميها هدم الهدم، ما علق بالتراث وكان يستوجب الإزالة والتكسير. ثم رأيت ضرورة أن يكون لي مشروع لإعادة كتابة التاريخ الإسلامي، وتدريسه، وقد أنجزته في موسوعة «سوسيولوجيا الفكر الإسلامي»، وهي رؤية عقلانية مادية للتاريخ الإسلامي، مثله مثل كل التواريخ التي تدرس في العالم، سواء تاريخ وثنيين، أو بوذيين، أو مسيحيين، أو غيره، حولته إلى علم، فقيل إنّ محمود إسماعيل حول التاريخ الإسلامي من مناقب وأساطير وخرافات إلى ما يمكن أن يشبه معادلات رياضية، للمرحلة الأكسيومية في تاريخ العلم. وقد استغرق هذا المشروع ثلاثين عاماً، واستكملته مع تلاميذي، فكنت أول من لجأ إلى التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، وأشرفت على 250 أطروحة فيه. أمّا عن علم التاريخ، فمن أجل تغيير أفكار من يدرسوه، كتبت ثلاثة مجلدات عن الفكر التاريخي: التكوين، الازدهار، الانهيار. وحاولت أن أقدم إضافة منهجية، باستحداث مناهج، يعتبرها كثيرون قدمت خدمة إلى علم التاريخ.

ثم أخذت في دراسة التاريخ في كل فروعه وعصوره، وأعدت تحقيبه مرة أخرى، ليس التحقيب وفقاً للأنظمة والأسر الحاكمة، بل على أساس معالم أساسية في حركة الواقع الاجتماعي والاقتصادي.

وفي سياق تقديم الجديد، بحثت عن مادة جديدة لكتابة التاريخ بعيداً عن كتب التاريخ الرسمي، فكانت كتابتي عن الإسطوغرافيا، حيث كنت أول من قال بأنّ التاريخ الإسلامي لا يُفهم حقيقة إلاّ بدراسة الفقه الإسلامي، لأن الفقه علم دنيوي موضوع، فيه حياة الناس ومشاكلهم، وهذا هو التاريخ الحقيقي. وقدمت إضافة أخرى عن الميثولوجيا، فكتبت كتاب هو الأول لمؤرخ «الإسطغرافيا والميثولوجيا»، عن كتابة التاريخ من خلال الميثولوجيا، كمصدر غني من مصادر التاريخ الإسلامي: الخرافات، الأساطير، الأمثلة الشعبية، واستطعت في هذا الكتاب أن أحل أكثر من عشر مشكلات تاريخية لم يجب عليها التاريخ الرسمي.

أخيراً أقول بأنّ إعادة كتابة وقراءة التاريخ ستقدم إجابات لأسئلة النهوض العربي الراهنة والملحة، فيجب أن نعرف كيف نصل إلى الحقيقة، وما وسائلنا ومناهجنا للوصول إليها، ولا نهضة دون معرفة الذات، تطورها وطبيعتها.

محمود إسماعيل عبد الرزاق ـ سيرة ذاتية معرفيّة

مؤرخ ومفكر مصري متخصص في التاريخ والحضارة الإسلامية، صاحب نظريات خاصة في المعرفة التاريخية، ورائد مدرسة في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي تحظى بتقدير كبير في العالم العربي وأواسط الاستشراق، سميت بالمدرسة المحمودية، كما لقب بفيلسوف المؤرخين العرب، أمضى عقودًا في إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، وله مشروع فكري وعلمي كبير تبدى في إنتاجه الغزير، وموسوعة «سوسيولوجيا الفكر الإسلامي»، التي أثارت جدلاً بين المفكرين المعاصرين، واعتبرها آلان دوسولييه مانيفستو لتحرير الفكر الإسلامي من إسار الاستشراق. كما تتلمذ عليه عدد كبير من الباحثين والمؤرخين في المغرب والجزائر ومصر ومعظم الدول العربية.

كما حصل محمود إسماعيل على جائزة الدولة التقديرية في الآداب عام 2014.

- دكتوراه الآداب، عام 1970م.

- أستاذ مساعد التاريخ الإسلامى بكلية الآداب، جامعة عين شمس.

أهم المؤلفات:

له العشرات من الكتب في مجال الفكر الفلسفي والتاريخي والاجتماعي، نذكر منها ما يلي: - موسوعة سوسيولوجيا الفكر الإسلامي.

- فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية.
- مقالات في الفكر والتاريخ.
- الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين.
- الخطاب الأصولي المعاصر.

- فرق الشيعة بين الدين والسياسة.
- إخوان الصفا، رواد التنوير في الفكر العربي.
- في نقد حوار المشرق والمغرب بين حنفي والجابري.
- الخطاب الديني المعاصر بين التقليد والتجديد.
- إشكالية المنهج في دراسة التراث.
- في نقد حوار المشرق والمغرب.
- العروبة والإسلام ـ بين الإرجاف والإنصاف.
- الخلافة الإسلامية بين الفكر والتاريخ.
- الاسطغرافيا والميثولوجيا ـ نظر وتطبيق. ـ الدولة الفاطمية ـ دعوة وثورة.
- جدل الأنا والآخر ـ سيرة ذاتي. ـ دراسات في حضارة الإسلام.
- فلسفه التاريخ.

النشاط الثقافي:

- عضو هيئة تحرير في عدد من المجلات الثقافية المصرية مثل العصور الجديدة والفجر.
- عضو لجنة التاريخ بالمجلس الأعلى للثقافة بمصر (سابقاً).
- كتب عشرات الدراسات والبحوث في عدد من الدوريات الثقافية المصرية مثل الكاتب، والطليعة، والفكر المعاصر، والموقف العربي، وأوراق ثقافية، وأدب ونقد، والمنار، والهلال والعصور الجديدة، والمحيط الثقافي الخ.

الملف

ديريدا ومعضلة الأخلاق

التخلُّق.. ترحيب غير مشروط بالآخر

Shyh - Jen fuh شيه جِن فوه[*]

تهدف هذه المقالة إلى الاستجابة للجدل الذي شهدته المدارس الأخلاقية الغربية في خلال السنوات الأخيرة حول قيمة أعمال الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا الأخلاقية. ولقد سعى الكاتب الصيني شيه جِن فوه إلى بيان مقصده من خلال تعقب مداخلات المفكر الفرنسي إيمانويل ليفيناس التي جرت على خط موازٍ مع أفكار ديريدا الأخلاقية.

وضع ليفيناس الأخلاق في الطليعة معتبراً إياها «الفلسفة الأولى»، أمّا ديريدا الذي كان يرى أن «القراءة» التفكيكية هي الوسيلة لفتح النصوص، فقد كان يعي مخاطر، إنّ لم نقل استحالة، «التسمية» الواضحة لماهية «الأخلاق» و»الأخلاقي». وكذلك كان مدركاً للحاجة إلى الانفتاح على «إمكان وجودها».

يلاحظ الكاتب في بحثه التالي، أنّه لو صح القول بأنّ نظرية ليفيناس الأخلاقية تقتضي الانتقال إلى ما هو أبعد من مجموع الكيان، اي إلى لا تناهي الغيرية، فإنّ التفكيكية هي في الوقت عينه أخلاقية ولا أخلاقية، ذلك بأنّها تتجاوز باستمرار حدود ما هو أخلاقي.

المحرر

خلَّف خطاب ديريدا الشهير «البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية» والذي ألقاه سنة 1966 أثره الدائم في تلك العلوم. لقد تعرض الفيلسوف الفرنسي لتحديات متكررة لبيان الأهمية

---

*- أستاذ في الفلسفة ورئيس جامعة دونغ هوا - الصين.

ـ العنوان الأصلي للمقال: Derrida and the Problem of Ethics

ـ المصدر: مجلة Concentic - يناير 2003.

ـ تعريب: رامي طوقان ـ مراجعة د. جاد المقدسي.

الأخلاقية لكتاباته، وقد ازداد هذا الاهتمام بالمعضلة الأخلاقية في أعمال ديريدا تعقيداً في الآونة الأخيرة نتيجة موجة الاهتمام الجديدة بالأخلاقيات، والتي برزت بين الكثير من المحللين والنقاد الأدبيين. أثار هذا الاهتمام عاصفة هوجاء من الجدل والنقاش بين أتباع ديريدا ونقاده حول ما أسموه: «المنعطف الأخلاقي» في مهنة ديريدا «كفيلسوف».

وبغض النظر عن وجود هذا المنعطف أو عدمه، فقد دفع الجدل حول ديريدا وطبيعة أعماله الأخلاقية الكثيرين إلى قراءة أعماله من منظور أخلاقي، وكذلك دفعت بالكثيرين إلى ربط اسمه مع معضلات أخلاقية كبيرة وواسعة. وقد أجبرتنا نزعة الربط بين أعمال ديريدا والأخلاقيات هذه إلى التساؤل عما إذا كان خطاب ديريدا ـ أو الخطاب التفكيكي ـ يحتوي على أي قيمة أخلاقية أم لا؟ وكيف يمكننا أن نقيّم تفكيكية ديريدا من المنظور الأخلاقي؟ يدفعنا التفكير في هذين السؤالين إلى إثارة المزيد من الأسئلة: فهل الأخلاق هي المجال المناسب لنا للتفكير في التفكيكية؟ وإذا ما أردنا الغوص أكثر: أوليست الأخلاقيات نفسها عرضة للتفكيك؟ لقد كانت هذه الأسئلة هي ما وجّه مسار نقاشي حول ديريدا في هذه المقالة.

يرتكز القسم الأول منها على قراءة كتاب «الأهواء: تقدمة ملتوية»، وهو بحد ذاته نص يعمل على «الاستجابة الأخلاقية» للمطالب الأخلاقية. أمّا ليفيناس فقد أدخلته في النقاش في القسم الثاني من المقالة نتيجة الأثر الذي تركه على تعريف ديريدا للأخلاق كمشكلة تحتاج إلى حل، فبعد كشف أوجه الشبه و/ أو الاختلاف بين قراءة ديريدا التفكيكية كـ«بادرة حسن ضيافة» و«العلاقة الأخلاقية» التي طرحها ليفيناس، تنتقل مقالتي هذه إلى الحديث حول العلاقات السلطوية المشكلة التي طرحها نيتشه حتى أتناول المسألة في سياق أوسع.

1ـ الأهواء: «تقدمة ملتوية»

يعبر ديريدا في كتابه هذا عن وجهة نظره حول التحدي الأخلاقي الذي وضع أمامه بصراحة بالغة فيقول: «يمكن لأحدنا اليوم وفي أماكن كثيرة أن يحضر أو حتى يشارك في مهمة لائقة ومزعجة؛ ألا وهي استعادة الأخلاقيات، وعلى الخصوص طمأنة الناس الذين لديهم أسبابهم الجدية ليزعجوا أنفسهم بهذا الموضوع. اعتقد بعض الناس أنهم وجدوا في «التفكيكية» ـ ولنتنبَّه لـ «ال» التعريف هنا، وكأنه لا يوجد لدينا إلاّ تفكيكية واحدة ما ثمَّ غيرها ـ شكلاً حداثياً من «اللا أخلاقية» أو حتى نسف الأخلاقيات، أو عدم المسؤولية (إلخ، فالخطابيات التي تتبع هذا المسار معروفة ولا حاجة لي بأنّ أتابع فيها)، بينما اعتقد أناس آخرون يتمتعون بجدية أكبر وعجلة أقل وقابلية أفضل لما أسموه

بـ«التفكيكية» أنّها عكس ذلك تماماً، بل أنهم ميَّزوا أعداداً متزايدة من العلامات المشجعة ـ وفي بعض الأحيان حتى في بعض نصوصي!ـ تشهد على وجود انتباه دائم ومتطرف ومباشر ـ وحتى ملتوٍ! ـ لهذه الأشياء التي قد نميزها تحت أسماء جميلة مثل «الأخلاقيات» و«المبادئ» و«المسؤولية» و«الذات» إلخ. وقبل أن أعود إلى حالة «اللا استجابة» لهذه الاعتقادات، أرى من الضروري أن أعلن بما لا لَبْس فيه أن الإنسان إذا كان لديه شعور حقيقي بالواجب والمسؤولية فإنَّ هذا سيفرض عليه الانفصال عن كلٍ من هذين التوجهين الأخلاقيين، أو وجهي «استعادة الأخلاقيات» بما في ذلك إدخال التفكيكية في الأخلاقيات، وهو بطبيعة الحال أمر يبدو أكثر جاذبية من الخيار الآخر الذي يعارضه بحق، ولكن هذا الإدخال يغامر في كل لحظة من الوقت بأنّ «يطمئن نفسه» حتى يطمئن الآخر وحتى يُروّج لإجماع بأنّ يتحول بدوره إلى سبات دوغمائي. والأمر كذلك حتى لا يتسرع الواحد منا إلى القول بأنّ عليه أن يعلن نفوره ـ وبغض النظر عن تفاوت درجاته ـ من كلا التوجهين الأخلاقيين باسم مسؤولية عليا أو حاجة أخلاقية ماسة عنيدة. فلا شك بأنّ ما اشتهر عن النظم الأخلاقية ب أنّها في حد ذاتها «غير أخلاقية» إنّ لم نقل ب أنّها تحتوي جانباً سيء السمعة من النفاق، إنمّا يتبين بعد إثبات تجاوزات من نوع ما، ولكن لا شيء يسمح لنا بأنّ نؤكد أن أفضل أسماء أو أشكال هذا الإثبات هي أشياء مثل «الأخلاق» أو «المُثل الأخلاقية» أو «السياسة» أو «المسؤولية» أو «الذات».

ما أعلنه ديريدا «بما لا لبس فيه» هو نوع من تجنُّب، أو حتى اشمئزاز، لمسميات أو أشكال الأخلاقيات، وبينما رد بوضوح تهمة كون عمله «لا أخلاقي»، إلاّ أنّه لم يقبل المزاعم بأنّ ثمة تنبه متزايد للقضايا الأخلاقية في أعماله، وكذلك فقد اعترض على تأويلات رفضه لـ«التحول الأخلاقي» في التفكيكية، والتي تفسر رفضه هذا على أنّه قائم على أساس «مسؤولية عليا»، وهو موقف التزم به بعض المدافعين عنه.

من المثير للاهتمام أن السياق الأصلي لنشر كتاب «أهواء»، كان الدعوة للرد على مجموعة من 11 مقالة كتبها عدد من الباحثين حول أعماله، وقد نشرت هذه المقالات مع رد ديريدا عليها في كتاب «Derrida: A Critical Reader» (ديريدا: قراءة نقدية) بتحرير ديفيد وود. وقد امتاز هذا السياق بكونه ملائماً تمام الملاءَمة لتأملات ديريدا حول معضلات الرد والمسؤولية والواجب، وكلها مفاهيم أساسية تتعلق بصلب البحث في الأخلاقيات؛ ولكن رده هذا لم يكن عادياً، بل قام بـ«نحت» شروط عمله هذا في النص حتى يحول المهمة التي أوكلت إليه ـ أي الاستجابة «الأكاديمية» ـ إلى معضلة بحد ذاتها من خلال تغيير المعايير الموصوفة لها. بكلمات أخرى: استغل ديريدا هذه الفرصة لـ«الرد» على ناقديه من خلال استعراض هوامش معضلة «الرد» نفسه التي لا بد للذات الكاتبة أن تجد نفسها «مقيَّدة بها»،

والتي تجعل «الرد» في الحقيقة مستحيلاً، ومن ثم «اللعب» حول هذه القيود؛ كما يمكن لنا أن نبرهن من «انفعالات» ديريدا أنّ هذه الحالة الخاصة من المسؤولية أصبحت ترمز إلى حدٍّ ما لرمزية المشكلة دائماً التي يمثلها ما هو أخلاقي.

بدأ ديريدا في الشرح بأنّ هذا النوع من النشاطات الأكاديمية هو بطبيعته «احتفالي» بالدرجة الأولى كما هو الحال في «الحفل» الذي يشير إليه هذا الحدث الذي جمع أحد عشر مساهماً بمقالات نقدية حول ديريدا، وكيف تطلب هذا «الحفل» من «حضوره» الالتزام بعدد من القوانين والبروتوكولات التي تم تأسيسها قبله؛ وكما هو الحال في أي «قراءة نقدية» فإنّ هذا التوصيف مسبوق باسم علم ـ أي ديريدا في هذه الحالة ـ والتي تم تعيينه لها، والذي تحول إلى «موضوع النقاش». لدينا إذن عدد من القراء (النقديين) الذين قاموا بقراءة الكتابات التي مهرها «ديريدا» بتوقيعه وعلى أساس موضوعي تحليلي، أي على مسافة «نقدية» من الموضوع نفسه. ولكن ديريدا والمساهمين الآخرين مقيدون بأدوار معينة لا يمكنهم تجاوزها ضمن إطار هذا الطقس «الاحتفالي»؛ فديريدا كـ «موضوع الدراسة» وموضوع «الكتابات» التي هي «صلب موضوع» هذه القراءة النقدية ملزم بدور «المؤلف». مما يفترض بأنّه «مسؤول» عن جميع كتاباته، وأن هذه الكتابات تؤلف في مجموعها «نظاماً» متسقاً و واضحاً». من ناحية أخرى، فقد عينت للمساهمين مهمة تحليل هذه الكتابات وبالتالي «دفع جزيات» ثقافية مختلفة لديريدا الذي يلعب دور «المؤلف». على كل من ديريدا ـ كمشارك في «الاحتفال» من ناحية وموضوعه من ناحية أخرى ـ وكذلك على النقاد ـ كمشاهدين للاحتفال ـ أن يحللوا ويقيموا ويفهموا القوانين حتى يتمكنوا من الانصياع للنظام الأكبر وجعله يعمل.

يتضح الجانب «الشعائري» من هذا النشاط الأكاديمي أكثر حين يدخل ديريدا العنوان «المقترح» ـ «تقدمة ملتوية» ـ لرده في دائرة التحليل، مستقياً من الدلالات الدينية للفظة «تقدمة»، ورابطاً بين المشهد الأكاديمي ومشهد عشاء السيد المسيح الأخير حين يشبه المؤلف بـ «ضحية القربان» الذي يقدم «جسده النصي» للاستهلاك والقراء النقديين بـ«الحواريين» الذين يستهلكون «الجسد النصي» بينما يقدمون تبجيلهم من خلال القراءة الأمينة لـ«نصّ الإنجيل». ولكن السؤال هنا هو التالي: إلى من ترجع هذه «التقدمة الملتوية»؟ هل تعود إلى ديريدا الذي يقدم الجسد النصي كأضحية للاستهلاك، أم إلى المساهمين الذين يقدمون احترامهم في صورة القراءات الأمينة؟

لقد اجتمع المساهمون في هذا الكتاب إذن في هذا «الطقس الاحتفالي» كحواريي السيد المسيح في العشاء الأخير لكي يقدموا أفكارهم حول كتابات «السيد» ـ الذي تم تقطيع «جسده» وسفك «دمه»

وتوزيعهما عليهم بالفعل ـ ولكن لا يمكن لنا نحن ـ أي قراء «القراءة النقدية» ـ أن نقرر حالة هذه «التقدمات» (القراءات في ديريدا) ولا أن نقرر حالة تقدمة ديريدا («الأصلية»). لكل واحد من هؤلاء المساهمين مصالحه وأجنداته ومواقفه الأكاديمية وتخصصه وولاؤه القومي، وكل واحد منهم يقدم نصيبه وهو يفترض أن لديه الحرية والحق في أن يتدخل في «نظام» كتابات ديريدا. لكن الحقيقة هي أن ما فعله هذا التدخل كان أن انتهك النقطة المركزية التي تزعم «القراءة النقدية» أنّها تتمركز حولها، ذلك لأن القراءة النقدية لا يمكن لها إلاّ أن تتحدد نسبياً، وبعد تحديدها النسبي هذا يظل لدينا «ما لم يتحدد» وهذا الأخير يتيح المجال أمام ولوج مجموعة متباينة من الرغبات والإستراتيجيات والأهداف والقضايا المتحولة إلى عناوين عريضة، فلا يمكن في وضع كهذا أن يظل الكتاب منهجياً وموضوعياً، بل ولا يمكن للقراء (النقديين) أنفسهم أن يظلوا «ذواتاً حرة» بما أنهم مقيدون بقواعد «الطقس الاحتفالي». فإذا أخذنا بعين الحسبان هذه القيود مع هذا العدد الكبير من «الذوات» المساهمة فيه، فإنّنا نجد أن «القراءة النقدية» كـ«كتاب» موضوعي شمولي قد تمزقت إرباً إرباً.

في معرض الرد على تمزّقٍ كهذا، طرح ديريدا قضية المسؤولية. فقد حاول في «انفعالاته» أن يبين أن الطبقات النصيّة المختلفة المندرجة تحت مسمى واحد يمكنها البتّة أن تتوافق مع أداء هذا «الطقس» أو هذا الحدث. فالنصوص العديدة المجموعة في كتاب عنوانه «ديريدا: قراءة نقدية» لا يمكنها أبداً كذلك أن «تعود» أو(«ترد») إلى «المؤلف» المفترض ـ ديريدا في هذه الحالة ـ ففي نهاية المطاف كلمة «ديريدا» لا تشير إلى «ذات» أو «موضوع دراسة»، بل إلى مجرد «اسم»، كما يقول هو نفسه:

«... فهذا الذي حمل اسمك أو يحمله الآن أو سيحمله في المستقبل، يبدو لي وكأنّه يحمل المقدار الكافي من الحرية والقوة والإبداع والاستقلالية، بحيث يحيا لوحده ويتطرف باستغنائه عنك وعن اسمك. فما يعود إلى اسمك، إلى سرِّ اسمك، هو مقدرته على الاختفاء ضمن اسمك[1]».

فمن إذن يتحمل مسؤولية هذه القراءات النقدية التي تمتاز كل واحدة منها بحياة ومصيرٍ خاصَّين بها رغم أن جميعها مكرسة لديريدا؟

[1]- ومما يتفق مع هذا التحدي الذي يطرحه ديريدا للوظيفة التأليفية وهيكلية الاسم تجاربه في كتابة «نواقيس» (**glas**)، إذ زعم ديريدا في مقابلة أجراها بعد كتابة عمله هذا أن كامل مسؤولية الألاعيب والحسابات الموجودة في النص لا تقع عليه وأن هذا النص لا يمكن أن يكون ذا أهمية إلاّ لشخص استوثق من أن "الأنا" لم تعد تعي ما هو العمل "الخاص بي". وكما أشار رودولف غاشيه بذكاء فإنّ ما يدفع إليه ديريدا حين ينادي "بالتخلي عن مسؤولية السيطرة والتمكن" هو "شهادة على رغبته في فتح الكتابة على نتائج لا يمكن التكهن بها، أو بعبارة أخرى: على الآخر. إنها وظيفة مسؤولية في الكتابة نحو الآخر - أي إتاحة المجال في الكتابة أمام الآخر، أي: قبول دعوة أو مطالبة الآخر، أي: دعوة الآخر إلى الرد». بالطبع فإنّ هذه الفكرة تتماهى مع موقف ليفيناس، والدافع خلفا هو «البحث عن الحدود المطلقة -أو بالأحرى: البنيوية- للحساب وكذلك للذات الحاسبة». أنظر: **Gasché's Inventions of Difference، 230**.

وللرجوع إلى تعليقات ديريدا على «نواقيس» التي أشرنا إليها هنا أنظر: **"Ja، ou le faux-bond" in Point de suspension**

في هذه الحالة تحديداً اتُّخِذ قرار بدعوة ديريدا إلى الرد على مختلف التقييمات والتحليلات والانتقادات والتدخلات التي أسهم بها قراء «القراءة النقدية»، وإلى جمهور أبعد منهم: أي الدائرة الأكاديمية الأوسع التي ما توقفت عن التدخل في نصوصه لسنوات طويلة. وقد كان هذا تدخلاً رد عليه ديريدا بالإيجاب. ربما لم يترك له سياق «البروتوكولات الأكاديمية» وقواعد «طقوس التهذيب والصداقة» بين زملائه أي خيار إلاّ القبول. فهل جاء هذا «القبول» إذن من «شعوره الشخصي بالواجب»؟ ربما، ولكن في نهاية الأمر ما قام به ديريدا كان تفجير الافتراض المسبق بين القراء الأكاديميين بأنّ «المؤلف» مسؤول عن نصوصه، ولذلك عليه أن «يجيب عنها» من خلال تعرية «أدبيات» الطقوس الأكاديمية، فهو في الواقع يتساءل: ما الذي يتألف منه «الواجب» و«المسؤولية» آخر الأمر؟[1].

ازدواجيّة الأخلاقي واللاأخلاقي

ومن النقاط الأساسية التي أشار إليها ديريدا ما أسماه «عملية الدعوة المزدوجة»:

«تترك الدعوة الشخص حراً، وإلا فإنّها تصبح مجرد عبء. لا يجب على أي دعوة أن توحي بأن: من الواجب عليك أن تأتي، عليك أن تأتي، من الضروري لك أن تأتي. لكن في المقابل على الدعوة أن تكون ملحة وليس لا مبالية، فلا ينبغي عليها أبداً أن توحي لك كأن تقول: أنت حر بأنّ لا تأت.. وإذا لم تأتِ فلا تهتم بالأمر لأنّه ليس مهماً. فإذا لم تمارس الدعوة ضغط رغبة ما، تقول من خلالها للآخر: «تعال» مع ترك مطلق الحرية له، فإنّها تتقوقع وتفقد عنصر الترحيب، ولذلك عليها أن تنقسم وتنثني على نفسها في الوقت ذاته، أن تختطف وتحرر: فعل مزدوج، فعل متثنٍّ».

بما أن الدعوة تحتوي كلاً من ترك الحرية للآخر وممارسة الضغط عليه، فلا يمكن لمن تلقى أي دعوة التصرف بحسب الواجب فقط، أو التزاماً بالواجب فحسب، مع أنّه بالضرورة يشعر بضغط هذه الدعوة. إنّ الاستجابة للدعوة بدافع الواجب، أو التزاماً بالواجب هو نوع من الاستجابة المبرمجة التي وصفها ديريدا ب أنّها «من أسهل ما يكون». وفي مثل هذه الحالة فإنّها سوف تتسبب لا محالة بـ «السبات الدوغمائي» الذي يحذر منه. وهكذا يتحدى ديريدا أطروحة كانط بأنّ الشعور الداخلي

[1]- في هذا السياق يشير ديريدا إلى أن ديفيد وود، رئيس تحرير الكتاب، كان من خرج بعنوان هذا الرد حين طلب من ديريدا أن يكتب/ يخرج بـ«تقدمة ملتوية»، ولأن هذا العنوان قد شارك لا محالة في تشكيل قوام الإجابة المكتوبة فما يقوله ديريدا هو أن ديفيد وود يتحمل جزءاً من «المسؤولية». يضرب ديريدا مثالاً من خلال عرضه لهذه الحالة على أن الكتابة ليست ببساطة إنجازاً مستقلاً للذات (أي المؤلف) مع أننا نتسبب بتحويل هذه الكتابات إلى «مواضيع عامة» من خلال العناوين التي نضفيها عليها وكأن هذه «الأسماء» يمكن لها أن تصنف الكتابات إلى أنظمة فكرية منفصلة.

بالواجب، والاحترام الطبيعي لمثل أخلاقية عليا هو أساس الأخلاقيات[1]، فبينما يفترض كانط وجود قوانين مثالية عليا تحكم حياة الإنسان الأخلاقية وتتطلب الاحترام، يحول ديريدا جوهر القوانين الأخلاقية إلى إشكالية:

ما هو الشيء الأخلاقي في الأخلاق؟ أو الفضائلي في الفضائل؟ ما هي المسؤولية؟ وما هي هذه الـ «ما هي» في هذه الحالة؟ إلخ. تظل هذه أسئلة ملحة وبطريقة ما عليها أن تظل ملحة ومن دون إجابة، أو على جميع الأحوال بدون استجابة عامة تحكمها قواعد محددة، وبدون استجابة عدا تلك المربوطة في كل وقت محدد بحصول قرار دون قواعد تحكمه، ودون إرادة توجهه أثناء اختبار جديد لما لم يتم اتخاذ قرار فيه.

ما يتم التشديد عليه هنا هو إمكانية الاختيار في وجه ما لا يمكن اتخاذ قرار فيه. فـ«بين» فعل الدعوة المزدوج الذي يمارس الضغط على الآخر بينما يتيح المجال أمام حريته تبرز فرصة اتخاذ خيارات خلاقة لا يصنعها اتباع القوانين (كما أشار إليه في قوله: «الاستجابة العامة التي تحكمها القوانين» ولكن هذا لا يحصل إلاّ من خلال التفاعل مع الحدث بطريقة مختلفة في كل مرة. وهكذا فإنّ أخلاقية الأخلاق وفضيلة الفضائل واستكناه «الماهية» جميعها أسئلة ملحة تنبغي الإجابة عليها في كل مرة وفي كل مكان مرة تلو الأخرى، ولا مهرب من هذا التحدي؛ وهكذا فإنّ «استجابة» ديريدا في هذه الحالة لـ «القراءة النقدية» ولقراءه الناقدين هو ضرب من المجازفة يشير إليها مفكرنا ب أنّها «أداء»، أو «قرار خلاّق».ا فديريدا لا «يستجيب» للمطلب العام بأنّ يدافع عن مواقفه السياسية والأخلاقية، بل نجده يمعن فكره في المعضلة التي يواجهها حين يتلقى «دعوة»: المصاعب التي يواجهها سواء اختار أن يستجيب أم لا.

بالنسبة إلى الناس الذين (لا يزالون) يصرون على قراءة ديريدا تحت ضوء الأخلاقيات فمن الواضح أن عليه أن يجيب على تساؤلهم الملح حول «القيمة الأخلاقية» التي يمكن للتفكيكية أن تحملها؛ ولكن كما نعلم بالفعل ومن خلال نقاش ديريدا في «انفعالاته» لـ«الرد والاستجابة» كطقس احتفالي غير محدد أو مفتوح فليس أمام مفكرنا خيار غير تأجيل الإجابة على هذا السؤال؛ إذ كيف له

[1]- يمكننا رؤية هذه الصياغة مثلاً في المقطع التالي الذي استشهد به ديريدا من كتاب كانط: «نقد العقل العملي: «لذلك فإنّ مفهوم الواجب يتطلب أن تتماهى الغاية من الفعل مع القانون وكذلك يتطلب من المبدأ الذي يقوم عليه العمل احترام الذات للقانون كوسيلة وحيدة لتحديد الإرادة بحسب القانون. وعلى أساس تحقيق هذين المطلبين ترتكز التفرقة بين وعي الإنسان لتصرفه بحسب الانصياع للواجب وتصرفه بحسب ما ينبع من الواجب، فالأول، أي التصرف القانوني، ممكن حتى لو كانت ميول الإنسان لوحدها هي الأصل المحدد لإرادته، أمّا الثاني، أي التصرف الأخلاقي وذو القيمة الأخلاقية، فيجب أن يوضع في المكان التالي: أن تنبع التصرفات من الواجب وحده، أي من القانون فقط.

أن يزعم بأنّه «الحَكَم» على هذا الأمر بأي طريقة تزيد على «حُكمه» على المقالات المكتوبة حوله في القراءة النقدية وهو «المؤلف» المطلق، فكيف يصدر الأحكام على الكيفية التي تتم فيها قراءة نصوصه وبالتالي على هذه المقالات النقدية مع مختلف إستراتيجياتها وولاءاتها ومساراتها الفكرية («الذاتية الشخصية»)؟ بما أنّ الكتابة تظل تتجاوز «النية منها» والقراءة تظل تكملة تفاضلية للنص، يظل المعنى الأصلي محفوراً دائماً ضمن منطق التكملة هذا. إنّ «الذات» الكاتبة في الواقع مقيدة بكتابتها، أمّا القارئ فيدخل على النص ضمن سياق مختلف تمام الاختلاف ولذا فمن المستحيل تحقيق المطالب الطقسية الاحتفالية التي تفرض على «الذات» الكاتبة أن تجيب على «أعمالها» من خلال الرد على النقاد ـ وكذلك يستحيل تحقيق مطالب الطقس الآخر (الذي يمكننا القول بأنه أشد مكراً وخبثاً) والذي يتطلب من ديريدا أن يبين لماذا يمكن للتفكيكية أن تكون ـ أو لا تكون ـ «أخلاقية». إذا تمكنت التفكيكية من زعزعة الجذور الميتافيزيقية للمعاني والحقائق ذاتية الحضور فإنّها تزعزع المعاني والحقائق الأخلاقية أيضاً.

مع أنّ ديريدا يقول أنّ الاستجابة مستحيلة أو على الأقل ينبغي تأجيلها، فهو لا يلجأ أيضاً إلى راحة عدم الرد، فعدم رده على نقاده في نهاية الأمر لا يعكس احتراماً أكبر لهم من رده عليهم خاصة بعد أن تمت «دعوته» لكي يرد. قد ينظر إلى عدم رده على أنّه تأجيل بلا نهاية، وبالتالي كضرب من «عدم المسؤولية». يحاول ديريدا إذن أن يظهر أنّه لا يوجد أي رد بدون محدوديته، ولا أي مسؤولية تتخذ أو واجب يُؤدّى من دون تضحية تصحبها، وأيضاً من دون مساءلة شكل من أشكال «العدالة». ولكن وفي الوقت ذاته فإنّ «عدم الرد» إذا كان موزوناً بدقة قد يحمل في طواياه خطراً أكبر بعدم تحقيق العدالة سواء للأشخاص الذين طلبوه ولنصوصهم أو للأسئلة التي طرحوها عليه أو حتى لسؤال «أخلاقية الأخلاق» نفسه. إنّ هذه الاعتبارات تترك المرء في معضلة، في حالة «لا غالب ولا مغلوب» يعلق فيها بين «مسؤولية» هي بالضرورة زائفة، وعدم رد لا مناص من أن يدل على «جحود مرفوض وعدم اكتراث ملوم».

لذلك يمكننا القول بأنّ «انفعالات: تقدمة ملتوية» حمل التزاماً مزدوجاً ـ وبالتالي هو أيضاً «غير ملتزم» ـ بأنّ يستجيب للدعوة إلى الرد على قراء ديريدا النقديين من خلال التأمل في عدم إمكانية الرد والمسؤولية، أي من خلال الرد بعدم الرد! فـ«الرد» الوحيد الممكن هو ذاك الذي يرسم حدود استحالة رد مسؤول، ولكن هذه الإستراتيجية ليست مجرد إستراتيجية «سلبية»، فإنَّ هذا العرض للمعضلة هو الخيار الخلاق الذي اتبعه ديريدا أمام الواجب الملقى على عاتقه، وهو يشدد على مشكلة طلب دفاع «الفيلسوف» عن نفسه. وكذلك فقد قلب ديريدا الطلب المستعر لـ«أخلاقيات

تفكيكية» على نفسها وأظهر بأنّ هذا الطلب نفسه دوغمائي، وبالتالي فهو عنيف، وهو شكل من أشكال «العنف أمام الكتابة».

يبدو الخيار الواعي الذي اتخذه ديريدا بإبعاد التفكيكية عن الأخلاقيات أشد أهمية حين نفكر في حواره الطويل مع معلمه القديم ليفيناس، «فيلسوف الآخر» الذي اشتهر بدعوته إلى إعادة التفكير في مشكلة الأخلاقيات. لقد بدأ هذا الحوار في مرحلة مبكرة مع عمل ديريدا: «العنف والميتافيزيقا» حيث قام بضرب من القراءة التفكيكية لنص ليفيناس: «الشمولية واللانهاية»[1]، ومنذ ذلك الوقت فصاعداً لم نفتأ عن رؤية آثار تلاقٍ للأفكار عبر أعمال الفيلسوفين، خصوصاً حول مفهوم «الأثر» نفسه[2] رغم حقيقة أنّه وفي الوقت الذي كرس ليفيناس نفسه لإعادة التفكير في «الأخلاقي» فقد ظلّ ديريدا مصمماً على عدم «تسميته». ما الذي يخبرنا به موقف ديريدا القريب والبعيد في الوقت ذاته من ليفيناس حول «الأخلاقي»؟

سأنتقل هنا إلى مشروع ليفيناس في إعادة تعريف الأخلاقيات قبل أن أعود لأسبر غور وجهة نظر ديريدا بعمق أكبر.

2ـ أثر علاقة ليفيناس الأخلاقية

إذا ما قورنت جهود ليفيناس الفلسفية مع رفض ديريدا بأنّ يعرِّف عمله كجزء من أي مشروع أخلاقي، فقد تطورت وجهات نظر ليفيناس حول إعادة تعريف للأخلاقيات يتحدى الأولوية التقليدية المعطاة للأنطولوجيا (علم الوجود) ضمن فروع الفلسفة. فبالنسبة إلى ليفيناس علينا ألا نستمر في التفكير بالأخلاقيات على أنّها خاضعة للأنطولوجيا. لقد نشأ الترتيب التقليدي لهرمية فروع الفلسفة على أساس الفرضيّة بوجود كائن عالم يصبح هو المصدر والظرف الذي تتأسس فيه العلاقات الأخلاقية. ولكن بحسب ليفيناس، فالعلاقات الأخلاقية تبدأ قبل إدراك الكائن العالم لنفسه وتحقيقه لها، وبعبارة أخرى: لا يتعين حضور «كيان» النفس/ الذات / الوعي إلاّ بشكل ثانوي، لكن العلاقة الأخلاقية مع الآخر لا تفتأ عن كونها موجودة دائماً. وهكذا وبالنسبة إلى

[1]- نشر «العنف والميتافيزيقا» في «الكتابة والفروقات»، وهو إحدى أعمال ديريدا الأساسية التي كتبها حتى قبل أن يفكر في مصطلح: التفكيكية. هذه القراءة «التفكيكية لليفيناس حددت إلى حد ما الاستجابة الأولية لعمل ليفيناس في العالم الناطق باللغة الإنجليزية على أساس فهم كتاب «الشمولية واللانهاية» ككتاب «انتقده» ديريدا. لكن استقراء قراءة ديريدا كـ»نقد» يخطئ في فهم غرض ديريدا نفسه، فكما أشار بيرناسكوني وكريتشلي في مقدكة كتابهما «إعادة قراءة ليفيناس» فإنّ تشابك ليفيناس وديريدا في أعمال بعضهما بعضاً والذي بدأ مع «العنف والميتافيزيقا» قد نجم عن اندماج متبادل معقد ومستمر «لا يجب أن يحجم إلى مجرد سؤال تأثير متبادل». وهذا هو الموقف الذي سأتبناه أثناء دراستي للعلاقة بين المفكرين.

[2]- لنقاش حول مصادرة ديريدا لـ»مفهوم» الأثر، أنظر مقالة بيرناسكوني حول أثر ليفيناس في ديريدا.

ليفيناس فعلى الأخلاقيات أن تحل محل دراسة الوجود أو الأنطولوجيا كـ«الفلسفة الأولى».

لقد لخص ليفيناس حجته هذه في «الأخلاقيات كالفلسفة الأولى» من خلال تأمله في الموروثات الظاهراتية (الفينومينولوجية) التي وصلت إليه عبر هوسرل. بحسب ليفيناس فقد دفع هوسرل بفكرة الكائن العالم ـ التي أسس لها ديكارت كـ«الكوجيتو» (الأنا المفكر) في بداية العصر الحديث- إلى نقطة أصبح فيها الكائن العالم ومتعلقات علمه ـ أو «المعلومات» ـ يمثِّل وتمثَّل ضمن هيكلية القصدية (intentionality)[1]، فـ«الكوجيتو» أو الوعي لا بد أن «يعِ شيئاً ما»، وبالطريقة ذاتها فإنّ ذلك «الشيء المعلوم» لا يكون معلوماً إلاّ من خلال تجربة الوعي القاصد إلى معرفته. في هذه الصياغة، المعرفة هي فعل الوعي الذي يدرك الموضوع ويمثله من خلال «الاختزال المتعالي» (Transcendental Reduction) الذي يستثني جميع فرضياته عن الموضوع حتى يتمكن من مقاربته «مباشرة» وكأن غاية الموضوع وإرادته تتماهى مع قصدية الوعي ـ وبالنسبة إلى ليفيناس:

«يعلِّق الاختزال المتعالي كل استقلال في العالم غير استقلال الوعي نفسه، ويتسبب في إعادة اكتشاف العالم كمضمون للوعي (noema)، وبالنتيجة فإنّه يؤدي ـ أو ينبغي أن يؤدي ـ إلى وعي كامل بالذات يثبت نفسه كوجود مطلق، ويؤكد نفسه كـ«أنا» تمتاز عبر جميع «الفروقات» كسيدة على طبيعتها وكذلك على الكون وقادرة على أن تنير أحلك الأغوار المقاومة لقوتها[2]».

تضرب صياغة الوعي بهذه الطريقة بجذورها في الموروثات الفلسفية الأفلاطونية والديكارتية التي تفترض وجود كائن عالم وتولي الأنطولوجيا الأولوية الأولى، وحتى يتمكن ليفيناس من تحديها فقد أشار إلى أن الجانب الآخر من «الوعي» قد تعرض للإهمال حتى هذه اللحظة. لا يمتلك هذا الجانب الآخر أي صفة محددة ولا يتجاوز كونها قابلية سلبية لا علاقة لها البتة مع الإرادة والقصدية أو السيادة ـ وهي الصفات التي أضفيت على «الأنا» الذي بنيت فكرته على أساس أنّها «سيدة على طبيعتها وكذلك على الكون»ـ بل إنّ صفة هذا الجانب الآخر هو ديمومة بسيطة

[1]- القصدية: هي قدرة العقول على تمثيل الأشياء وخصائصها وحالاتها للوعي الإنساني، وهي فكرة خرج بها هوسرل في محاولته لتجاوز الثنائية التي أبرزتها فكرة كانط الشهيرة عن الفرق بين«الشيء في نفسه» (النومينا) و«الشيء كما نمتثله أو يظهر لنا» (الفينومينا)، وترتكز فكرة القصدية على أن ظهور الموضوعات في الوعي ليس تلقياً سلبياً لها من الخارج بل هو توجه «مقصود» نحو موضوع حال في الوعي بالفعل بهدف معرفة الشيء والحكم عليه، معنى ذلك أن الحكم ليس وضعاً لشئ خارجي تحت تصور أو مقولة، بل هو توجه قصدي من قبل الوعي نحو الموضوع الحال فيه منذ البداية. تعبر القصدية إذن عن أن الوعي يحمل في ذاته باعتباره «أنا أفكر» (كوجيتو) موضوعه المفكر فيه. ويذهب هوسرل إلى أن القصدية الصريحة هي «كوجيتو» مكتمل. ويعني بذلك أن الذات عندما تكون واعية بدورها القصدي في المعرفة تكون هذه القصدية كوجيتو صريح، أي وعياً ذاتياً بكون الذات مفكرة، أي وعياً بالذات أثناء العملية المعرفية. ومعنى هذا أنّه يوجد مستوى آخر من القصدية غير المكتملة تكون فيه الذات غير واعية بأفعالها المعرفية وتعتقد في أن الموضوعية هي في تلقيها السلبي للأشياء من العالم الخارجي، في حين تكون الموضوعية نتيجة لأفعال الوعي التي لا تدركها الذات بالكامل [المترجم].

[2]- (**The Levinas Reader** 79).

تشبه ما يحصل لنا أثناء عملية تقدم العمر بنا: لا يوجد أي فعل نقوم به بل مجرد محتوى ضمني يمر بسلبية عبر الزمن من دون أي تدخل من «الأنا»[1].

وقد وصف هذا الجانب من الوعي كسلبية على أنّه «الوعي السيء» (mauvaise conscience) مقابل «الوعي الحسن» (bonne conscience) حيث يتصف هذا الأخير بكونه ثابت المعرفة بنفسه وقصدي في معرفته. وبينما يمكن للوعي الحسن أن يؤكد «الأنا» بإيجابية وسعادة على أنّها الشيء القادر على الإدراك الحر في وحدتها السعيدة فإنّ الوعي السيء هو ما يهمله الوعي ولكنه رغم ذلك يظل موجوداً حتى قبل إثبات الوعي لنفسه على أنّه «فرد مستقل» أو «ذات» أو «أنا» بكثير. تهدف عملية إعادة التعرف على «الوعي السيء» التي قام بها ليفيناس إلى تحطيم راحة الوعي الحسن بنفسه ووضع شرعيته تحت المساءلة: فبما أن شرعية الوعي الحسن كـ«الوعي الذاتي التام المثبت لنفسه على أنّه وجود مطلق» قد وقعت تحت طائلة المساءلة، فهل يمكن لنا أن نظل نؤكد وجودنا الفردي المستقل؟

يناقش ليفيناس الطريقة التي تقاطع فيها «الفجوة الوجودية» هذه ذاتويتنا الراضية عن نفسها بالعلاقة مع المفارقة التي يتضمنها سعينا المشترك كبشر إلى الوصول إلى «معنى الحياة»، فمع أن فعلنا في هذا السعي يؤكد وجودنا كمستكشفين فاعلين لهذا العالم، فإنّه أيضاً «يقترح أنّ الأنا المطلق المضفى عليه معناه بالفعل من خلال قواه الحيوية والنفسية والاجتماعية، أو من خلال استقلاليته المتعالية، قد عاد وقتئذ إلى وعيه السيء» (المصدر السابق، 81). بعبارة أخرى: لو كان «الوعي الفاعل» كافياً، لو كان هو «كل ما هنالك»، فلماذا هذا الشعور بالقلق الوجودي (هيدغر)؟ لما نحمل هذا الشعور الدائم بانعدام المعنى و/أو الملل، ولماذا نحتاج دائماً إلى أن نجد المعنى؟ إنّ هذه هي «المفارقة» التي يحملها الوعي الذاتي، وهذا هو الوضع المقلق الذي تعاني منه «الأنا»: فـ«الأنا» كالنتاج الحادث لـ «قواها الحيوية والنفسية والاجتماعية» لا يمكن لها أبداً أن تكون حضوراً مطلقاً، وقد عانت على الدوام من حاجتها إلى تأسيس المعنى الخاص بها. فالوعي السيء إذن يفجر الوعي الحسن الخارج من ديمومته السلبية. تشدد صياغة ليفيناس للوعي السيء على «الحق المشكوك به» لهذا الوعي الحسن في أن يكون في العالم، فبما أنّ «الأنا» لا تقدر على توكيد وجودها أصلاً فعليها أن تتسائل حول كينونتها («سؤال الوجود» الذي تقدم به هيدغر)، أن تتساءل وأن تُسأل أيضاً. بكلمات أخرى: يحتاج «موقع» وعينا الفاعل في العالم إلى التوضيح والتبرير من خلال اللغة: «على الواحد منا أن يتكلم، أن يقول أنا،

[1]- يمكننا هنا أن نجد آثار فكرة برغسون عن الديمومة المحضة (pure duree) وبشكل أخص التأويل الزمني المحض للوجود الآني (Dasein) الذي طرحه هيدغر في فكره المبكر، وللملاحظة فقد أثر كتاب هيدغر "الوجود والزمن" -وهو الكتاب المهدى إلى هوسرل- بشكل كبير في كل من ليفيناس وتلميذه ديريدا.

أن يتكلم بضمير المتكلم حتى يكون أنا»، ولكن من هذه النقطة قدماً، من خلال توكيد كينونة «أنا»، على الواحد منا أن يجيب على حقه في الوجود».

بناء على هذا الفهم لـ«كينونة الأنا»، يتقدم ليفيناس بنقطة جدله الأساسية القائلة بأنّ الأخلاقيات هي «الفلسفة الأولى»، وبما أنّ «الأنا» يجب إثباتها من خلال الاستجابة باللغة فإنّها في الواقع معرّفة ومحدودة بقدرتها على الاستجابة للسؤال، على «الدعوة» التي تتقدم بها «كيانات» غير هذه «الأنا». لذلك فمن الواضح أن «الأنا» ليست هي المجال المناسب لنبدأ منه البحث الفلسفي حول وجودنا، فالوعي السيء الذي لم يؤمن حقه في الوجود وموقعه في العالم هو من ينبغي أن يطرح «السؤال الأول والأخير»؛ أي أن هذا السؤال يبنغي أن يطرح بحسب معطيات احتمالات الوعي السيء الأكثر تطرفاً، أي انفتاحه الأكثر تطرفاً نحو الآخر، الاحتمالات التي تشكل الأرضية لـ «الأنا» وتجعل استجابته للآخر ممكنة.

ولذلك وقبل أن ننطلق في بحث لنفهم كينونتنا، علينا أن نستقصي علاقتنا مع الأخر، العلاقة «الأخلاقية»، بما أنّ «الأنا» المشكَّلة عليها أن تستجيب إلى حقي في الوجود؛ وبما أن هذه العلاقة «الأخلاقية» هي ما تؤلف وجودي فتقع «عليَّ» مسؤولية الرد. يقدم ليفيناس هذه الحالة الوجودية بطريقة محزنة:

أليس «كياني في العالم» أو «مكاني تحت الشمس»، أو وجودي في المنزل كلها اغتصاباً لمساحات كانت تنتمي إلى الرجل الآخر الذي قمعته وأجعته أو دفعته إلى العالم الثالث؟. أوليست هذه جميعاً إذاً أفعال تنفير وإقصاء ونفي وتجريد وقتل؟. مقولة باسكال حول «مكاني تحت الشمس» علامة على بداية صورة اغتصاب الأرض بأسرها، الخوف من العنف والقتل الذي قد يولدهما وجودي بالرغم من براءته الواعية والمقصودة. إنّه خوف احتلال مكان شخص آخر من خلال الوجود الآني[1] (The Da of my Dasein) الخاص بي، إنّه عدم القدرة على احتلال مكان، يوتوبيا بكامل معنى الكلمة.

على الذات أن تستجيب للآخر من خلال «الخوف من العنف والقتل اللذين يمكن لوجودي أن يولداه» وكأن هذا الضرب من الاستجابة المتخوفة هي واجبي الأول، وكأن هذه العلاقة «الأخلاقية» هي ما يؤلف وجودي[2]. وهكذا يستكشف معنى الأخلاق في صياغة ليفيناس كواجب ومسؤولية تجاه الأخر الذي يوجد بالعلاقة مع «الأنا» قبل أي شيء آخر، حتى قبل هوية الذات نفسها. إنّ هذه الأولوية

[1]- إشارة إلى مصطلح هيدغر الشهير: دازين، حيث إنّ «دا» تعني: هناك، وزاين تعني الوجود، فهي تعني حرفياً: أن تكون هناك، وقد اعتمدنا في ترجمتها مصطلح: الوجود الآني. [المترجم].

[2]- لم يكن كافكا هو اليهودي الوحيد المتأثر بالفيلسوف البروتستنتي الراديكالي كيركغارد، بل نرى تأثير كيركغارد على ليفيناس أيضاً هما، ولكن بينما نجد في كتاب كيركغارد «الخوف والرعدة» أن دعوة الله لإبراهيم كي يضحي بابنه (نداء الآخر المطلق) كانت قفزة إيمانية مفعمة بالخوف وتقع في مجال من الأفعال أبعد من الأخلاقيات الشمولية وإلى خصوصية أسمى و»باطنية لامتناهية»، ينتقل ليفيناس إلى أبعد من القوانين الأخلاقية من زاوية «الشمولية» تجاه الأخلاق كـ»انفتاح لامتناهٍ» نحو الآخر.

المعطاة للواجب تفوق أي نظام أخلاقي آخر مبني على مفاهيم مثل الحرية والإرادة العقلية أو السعادة كاستكمال للفضائل. الأخلاقيات هي دائماً «ما يرحب به الآخر» من دون طرح أي أسئلة، والحياة الأخلاقية هي تلك التي تظل تفرغ نفسها تجاه الآخر في استجابة وقابلية للاستجابة غير متناهيين.

الأخلاقي بما هو ترحيب غير مشروط بالآخر

لدينا تحولان في غاية الأهمية هنا: الأول: هو كينونتنا الذاتية التي تتم تشكيل بنيتها من خلال العلاقة المكلفة بها والتي لا مناص منها مع الآخر، وهي في مفهوم ليفيناس العلاقة الأخلاقية بكامل معنى الكلمة. أمّا التحول الثاني: فبعد إزالة الأولوية المولاة للأنطولوجيا، لا يمكننا مقاربة الأخلاقيات من خلال معايير موصوفة (كما هو الحال في «الخير» بحسب مفهوم أفلاطون أو أرسطو) بما أن هذه المقاربة تتطلب تحديد المحتوى الحقيقي للأخلاق والعدالة. بدلاً من ذلك يتحول تصور الأخلاق إلى علاقة تتم «وجهاً لوجه» تتأسس بشكل فريد ومتميز في كل مرة تحصل فيها مواجهة مع الآخر. وبما أنّه لا يمكن لنا أبداً أن نستوثق من وضع «الأنا»، ولا يمكن لكينونتي أن تتحدد ويعاد تعريفها إلاّ من خلال علاقتها الوجودية مع الآخر، فلا يمكن للأخلاقيات أن تنبني على أساس توصيفات جاهزة، فالأخلاقي هو «الموضع» الذي يتيح المجال أمام إمكانية اللانهائي طالما يظل الوجود هو ما يؤلّف علاقتي مع الآخر بطريقة دائماً فريدة. يستبعد استبدال «اللانهاية الأخلاقية»، (الانفتاح اللانهائي على الآخر) بـ«الشمولية» (الأنطولوجية) تصور الأخلاق على أنّها تعاليم تحولت إلى مؤسسة عقلية تتطلب «انصياع» دائم. بحسب تعريف لفيناس فالأخلاقي هو انفتاح على الآخر، ترحيب غير مشروط، علاقة مع الآخر يجب بناؤها «بإبداع خلاق» في كل مرة.

إن مصطلح «الإبداع الخلاق» هذا يعيدنا إلى نقاشنا حول ديريدا، ومع وصول نقاشنا إلى هذه النقطة ينبغي للرابط بين «العلاقة الأخلاقية» التي طرحها ليفيناس وفكرة ديريدا حول مسؤولية الرد في «انفعلات» تقدمة ملتوية» واضحاً. ففي نهاية المطاف تظل فكرة العلاقة الأخلاقية عليها أن تتأسس بشكل خلّاق وفريد في كل مرة، هي ما تحكم تأملات ديريدا حول مشكلة المسؤولية، بل يمكننا حتى القول بأنّ «انفعالات» ديريدا تضع علاقة ليفيناس الأخلاقية ـ علاقة «الوجهاً لوجه» مع الآخر- حيز التنفيذ، فديريدا يرفض مجرد الانصياع لإملاءات الواجب، بل يبني بإبداع علاقة بالنسبة إلى هذه المطالب النقدية في كل حالة فردية.

بالإضافة لما سبق فإنّ «أخلاقيات» القراءة التي طورها ديريدا في كتابه: «عن الغراماتولوجيا» تمثل نسخة «ليفيناسية» من العلاقات الأخلاقية، ففي هذا الكتاب يظهر ديريدا أن «معنى» النص ليس ذاتي

الحضور، ولا يحدث في الآن نفسه الذي تقدم فيه العلامات اللغوية ولا توصله، وهو ليس مستقراً أبداً، ولذا فلا يمكن متابعته على أنّه ضرب من ضروب الحقائق النهائية. إنّ فتحة كهذه هي ما يتيح المجال أمام القراءة: من غير هذه الفتحة لا تكون القراءة ممكنة إذ إنّ كل شيء في هذه الحالة سيكون ثابتاً وجامداً في النص. بالنسبة إلى ديريدا إذن فالقراءة بخاصيتها استجابة إلى الفتحة التي يقدمها النص، وهي فتحة تدعو القُرّاء كي يأتوا. على القراءة المسؤولة أن لا تنحصر في غاية سبر أغوار الذات المؤلفة للنص، بل عليها أن تأخذ على عاتقها مسؤولية فتح الغيرية في ذلك النص[1]. فهنا تطرح القراءة على أنّها المحل الذي فيه تستكشف الذات القارئة علاقة ما مع الآخر، أي تسبر فيها هذه الذات إمكانية الأخلاقي بالمعنى الليفيناسي، «الترحيب» بالآخر من خلال الاستجابة له ضمن اللغة.

لطالما اعتبرت هذه الرابطة الواضحة بين ديريدا وليفيناس كنقطة انطلاق للتفكير في أهمية ديريدا الأخلاقية، لقد خلع ليفيناس الترتيب التقليدي للأخلاق ضمن فروع الفلسفة وأعاد توجيه «المسألة الأخلاقية» جذرياً، وإذا ما نظرنا إلى ديريدا تحت ضوء عمل ليفيناس، فسوف نرى في تخريبه لميتافيزيقا الوجود كخطاب يتحرك نحو نوع من الأخلاقيات العليا التي اشترك فيها الكثير من مفكري القرن العشرين. بعبارة أخرى: كان ديريدا مفكراً أخلاقياً طوال الوقت وقد دفعت أعماله بالتفكير الأخلاقي تجاه مستوى أعلى من التأمل (في الذات)، لذلك ومن خلال تتبع «العلاقة النصية» طويلة الأمد بين المفكرين في أنماطها المعقدة وتأثيراتها المتبادلة وجد الكثيرون مشروع معاملة ديريدا كمفكر أخلاقي واعداً للغاية[2].

إذا أخذنا كل هذا بالحسبان، فسوف يبدو لنا رفض ديريدا للاستجابة للمطالب الأخلاقية وعدم موافقته على تلقي أعماله على أنّها أعمال أخلاقية مثيراً للحيرة بشكل أكبر؛ فحين قام ديريدا بدمج نقاش ليفيناس المتجدد للأخلاقيات في أعماله فقد حول فلسفة ليفيناس الأخلاقية إلى إشكالية نصية. حتى نبسط الأشياء، فإنّ أفق «الأخلاق» التي أسس له ليفيناس حتى يحله محل الأنطولوجيا

[1]- ترسم فقرة ديريدا عن ـ وكذلك أبعد من ـ روسو في «عن الغراماتولوجيا» بإيجاز الخطوط العريضة لنظرته الثورية إلى القراءة والكتابة: "يكتب الكاتب بلغة وبمنطق لا يمكن لخطابه أن يهيمن مطلقاً على نظامهما وقوانينهما وحياتهما؛ ولا يمكن له أن يستخدمهما إلاّ من خلال أن يترك للنظام ـ وفقط إلى حد ما ـ أن يحكمه. وعلى القراءة دائماً أن تهدف إلى علاقة معينة لا يمكن للكاتب أن يدركها بين ما يمكنه أن يسيطر عليه وما لا يمكنه أن يسيطر عليه في أنماط اللغة التي يستخدمها. ليست هذه العلاقة توزيعاً كمياً محدداً للنور والظلال، أو للقوة والضعف، بل إنما هي بنية دالة على القراءة النقدية أن تنتجها".

[2]- على سبيل المثال، كتب بيرناسكوني وكريتشلي في مقدمتهما لكتاب «إعادة قراءة ليفيناس»: «من المأمول أن «الأمر المختلف تماماً» سيثير موضوعاً حيوياً هو أخلاقيات القراءة التفكيكية، وسيمهد الطريق أمام اعتبار ديريدا مفكراً أخلاقياً ينبغي فهمه بالمعنى الخاص الذي يضفيه ليفيناس على كلمة 'الأخلاق'». من الأمثلة الأخرى أيضاً ما كتبه بيتر بيكر في «التفكيك والمنعطف الأخلاقي» (**Deconstruction and the Ethical Turn**)، حيث جادل لصالح فكرة وجود "مشاريع مشتركة أو تحالفية متمركزة على الأخلاقيات" بين ديريدا ولاكان وليفيناس وكريسيفا وفوكو، وهم أشد مفكري "ما بعد البنيوية" الأكثر تأثيراً في القرن العشرين.

ليس هو الفكرة التي أراد ديريدا تبنيها رغم قيامه بعكس «علاقة» ليفيناس الأخلاقية وشرحها ودمجها في الكثير من أعماله. يرفض ديريدا أن يعرَّف في إطار مصطلح (اسم، صفة) «الأخلاقي» حتى حين يحتفظ بطريقة أو بأخرى بمعنى العلاقة الأخلاقية الأصلية، ولذلك يدفع بنا موقف ديريدا إلى نوع من الحيرة الفلسفية التي لا يمكننا تجاوزها والتي ستظل دائماً تواجه عادتنا الضاربة بجذورها ضمن كياننا بأنّ نسعى إلى الفهم من خلال الاثنينية والانفصام المتأصلين في تصورنا للمفاهيم. إذا ما تتبعنا مسار ديريدا فقد رأينا أن العلاقات الأخلاقية يتم تطبيقها ضمن النطاقات غير الأخلاقية والتي ليست بالضرورة معادية للأخلاقيات؛ وبقدر ما تعتمد محاولة ليفيناس لكي يضع الأخلاق كالفلسفة الأولى كوسيلة لتخريب ميتافيزيقا الوجود على التقسيم الهرمي للأخلاق والأنطولوجيا فإنّها تخضع نفسها للقراءة التفكيكية. إذن فمع أن عمل ليفيناس قد قام بالواقع بتفكيك مجال الأخلاق المعرفي التقليدي فإنّ قيامه بعكس القضية لا يعفيها من أن تتعرض للتفكيك ويجب ألا يسمح لها كي تتحول إلى نظام عقائدي دوغمائي.

في إحدى المناسبات قال ديريدا إنّ الفرق بينه وبين ليفيناس هو أن ليفيناس كان مستعداً لكي يدعي بأنه فيلسوف إذ يقع عمله ضمن تقاليد الفلسفة وحدودها، أمّا تأسيسه للأخلاقيات كالفلسفة الأولى فيعنى إعادة نظر راديكالية في الأخلاق إذ لم يعد يراها كمجموعة من المعايير الموصوفة أو حتى كـ«مجال» فلسفي. كان هذا التحول في تصور الأخلاقيات إحدى آثار عديدة عملت في تقدم مسار ديريدا الفكري، ولكن بينما يلجأ ليفيناس إلى أسلوب فلسفي في الكتابة ويتسبب بغليان في «تفكيرنا الأخلاقي» فإنّ ديريدا يظل يدعو في كتاباته «المعادية للفلسفة» إلى التنبه إلى قوة الأخلاق التي قد تربطنا بشكل خطير. إنّ هذا الفرق بحد ذاته يمهد الطريق أمام افتراق السبل بين المفكرين رغم تشابههما الواضح[1].

وبينما جعل ليفيناس الأخلاق هي الفلسفة الأولى، وأوصل المسألة الأخلاقية إلى نقطة الغليان، فيظل ديريدا يشدد على إمكانية الانحراف المتأصلة ضمن أي نص بما في ذلك نصوص ليفيناس، ولربما ومن خلال قراءته للآخر سوف يستمر في مقاطعة المناقشة المتجددة للأخلاق، مشيراً إلى

[1]ـ لا أرى أن كتابات ليفيناس «تفشل» في التحرك بعيداً عن «الخطاب الفلسفي» بالمقارنة مع ديريدا وكذلك لا أرى أن ديريدا «يفشل» في معالجة الأخلاق مباشرة. ما لدينا ببساطة هو فروقات في اللهجة والمسار فرضها التباين بين «نظامي كتابة»، يتذكر ديريدا أن ليفيناس قال ذات مرة: «أنت تعلم أن الكثيرين يتحدثون عن الأخلاق ويصفون ما أقوم به، ولكن ما يهمني حقاً في النهاية ليس الأخلاق، ليس الأخلاق وحدها، بل المقدس، قداسة المقدس». نرى هنا تأثير كيركغارد وكافكا على ليفيناسو كذلك الاهمتام -الذي اشترك فيه مع كافكا وجابيس وديريدا- في اللاهوت السلبي (القول بمعرفة الله من خلال التنزيه، أو السلب، بأنه ليس كذا وليس كذ) والتصوف اليهودي والقبالة (الفلسفة الصوفية اليهودية). أنظر: **Adieu: To Emmanuel Levinas، 4**

ما أسماه بـ«السر». استخدم ديريدا أسلوباً ملتو غير مباشر في «انفعالات» كي يقترح أن السر يقاوم الاستيعاب من خلال أي آلية تفسيرية. «يوجد السر» لا يمكن لأي خطاب أن «يكشفه» حقاً لأنّه ليس شيئاً يمكن كشفه، بل هو «لا» شيء يعد بقدوم «شيء ما» وسوف يظل يتملص من أصابع الأخلاقيات حتى بالمعنى الليفيناسي[1].

3ـ عدم الاكتراث الأخلاقي «والعنف البين ـ ذاتي»

ولكن النقاش التجريدي هذا لديريدا بالعلاقة مع ليفيناس حول مشكلة الأخلاقيات يظل أخفى من أن «ينقذ» ديريدا من الإدانة بالنسبة إلى الأشخاص الذين يشتركون في الرأي القائل بأنّ ديريدا يتجنب أو يتلافى الشؤون الدنيوية الملحة. ولكن بغض النظر عن مدى الدقة التي قدم فيها ديريدا نقطة جداله وبغض النظر عن الإمكانيات الثورية التي تحتوي عليها تظل الحقيقة هي أن كتابات ديريدا لا تركز على القضايا الأخلاقية ولا تحمل أي أهمية في سياق حل القضايا الاجتماعية والسياسية. تبلور هذا النوع من القلق الأخلاقي في فقرة من مقالة لإدوارد سعيد تحت عنوان «النقد بين الثقافة والنظام» أصبحت هي المعيار أو الموقف التقليدي لرؤية أعمال ديريدا على أنّها لا مبالية أخلاقيّاً:

وهكذا فإنّ عمل ديريدا لم يكن يتعلق بموقف يتيح المجال أمام تقديم معلومات وصفية من النوع الذي يضفي على الميتافيزيقا والثقافة الغربيين أكثر من مجرد معنى إشاري مكرر، ولم يهتم في عمله بإزالة الاستعلاء العرقي الذي يتحدث عنه من حين إلى آخر بوضوح نبيل، ولا يطالب أتباعه بأي ارتباط ملزم بالنسبة إلى الشؤون المتعلقة بالاكتشاف أو المعرفة أو الحرية أو القمع أو الظلم. فإذا كان كل شيء في النص مفتوحاً بالتساوي للتشكيك والإثبات فعندها ستكون الفروقات بين مصالح طبقة والأخرى، بين القامع والمقموع، بين خطاب والآخر، بين الإيديولوجية والأخرى حقيقية في عنصر المصالحة الموجود في النصية ولكنها لن تكون مهمة في ما يتعلق باتخاذ قرار حولها.

بالنسبة إلى «السعيديين»[2] من الواضح أن العنصر الثوري في نقاش ديريدا حول النصية لا يتجاوز كونه أمراً يتعلق بالنصوص ولكنه لا يساعد في معالجة قضايا ملحة مثل التمييز العنصري والظلم والقمع، وجميعها قضايا نصنفها تقليدياً على أنّها قضايا أخلاقية. رغم اعتراف سعيد بألمعية ديريدا في

---

[1]ـ يمكننا إلى حد ما أن نقارب مفهوم «السر» هذا من خلال موقع هذا المصطلح في اليهودية الباطنية (أو القبالة) وفي فكرة جابيس وكيركغارد حول دعوة الله على أنّها شيء «مستغرب» يقع خارج إطار «الفهم الأخلاقي». يمهد ديريدا لكيركغارد في المقالة الأولى من «هدية الموت» حيث يقول إنّ الخطر هنا يكمن ليس في المسؤولية فحسب، بل هو أيضاً في محضية هذه «الهدية» المعطاة مجاناً وبدون أن يطلبها أحد قط. وقد تم ذلك على خلفية جدالات سابقة لـ«الوجود» بمعناه في فلسفة هيدغر كـ«قدر» محض وهدية محضة.

[2]- الذين يتبنّون آراء إداور سعيد.

تفكيك إرث الغرب الميتافيزيقي، إلاّ أنّه ظل يرى بانزعاج في تفضيل ديريدا للتعامل مع «ما لا يمكن حسمه في النص» على أنّه «انضباط متزهد من نوع مقيد ومعيق». والخلاصة هي أن سعيد ومن تبنى وجهة نظره رأوا في أفق القراءة الذي فتحه ديريدا أنّه يفتقد إلى الفعالية في العالم الحقيقي، ولا يمكن له أن يرضي مطالب «التدخل» لإيجاد طريقة لحل المشاكل الأخلاقية الحقيقية[1].

كيف يمكننا إذن الرد على هذا المطلب بوجود «أخلاقيات إيجابية» كما يسميها سعيد؟ إحدى طرائق فعل هذا هو اختبار عمل ديريدا مقابل أخلاقيات سعيد الإيجابية لتقييم مزاياها الأخلاقية، وقد قام عدة باحثين بفعل ذلك منهم بيتر بيكر في كتابه «التفيكيكية والمنعطف الأخلاقي»، إذ استقرأ بيكر التفكيكية كاستجابة لـ«مطالب» أخلاقية عُليا. قال بيكر إنّ أعمال ديريدا، ومن خلال جذبها الانتباه إلى عمل «الكتابة» في كل جانب من جوانب الوجود الإنساني، أيقظت وحفزت المقاومة لـ«العنف بين ـ ذاتي» المتضمن في كل ممارسة ومؤسسة اجتماعية، وفي كل جانب من جوانب الوجود الإنساني. لا يرى بيكر في أعمال ديريدا مسائل نصية فحسب، بل يرى أنّها تحمل قدرة تحويلية، ولذا إذا لجأنا إلى النتائج البراغماتية التي يمكّننا الوصول إليها من المشروع التفكيكي، اعتمد الكثير من المدافعين عن ديريدا منطق «الأخلاقيات الإيجابية» التي طرحها سعيد وحاولوا كشف الفعالية العملية التي يتضمنها تنظير ديريدا.

لكن هذه المقاربة لعلاقة ديريدا مع الأخلاق والقائمة على الالتزام بأجندة الأخلاقيات الإيجابية سوف تؤدي أيضاً إلى خيبة أمل مزدوجة؛ فمن ناحية سوف تنحط هذه المقاربة بديريدا إلى مجرد مفكر أخلاق ضبابي وغامض يعجز عن توضيح موقفه وبالتالي سيكون مخيباً لآمال الراديكاليين السياسيين. من ناحية أخرى لا تأخذ هذه المقاربة بعين الاعتبار خفايا معالجة ديريدا الملتوية للأخلاقيات وستتجاوز صفحاً بالضرورة عن أهمية تجنبه المقصود لـ«شكل الأخلاق». فلا نكران بأنّ ديريدا وكما اتهمه سعيد: «لا يطالب أتباعه بأي ارتباط ملزم بالنسبة إلى الشؤون المتعلقة بالاكتشاف أو المعرفة أو الحرية أو القمع أو الظلم»، ولا تؤتِ مضامين عمله الأخلاقية أكلها إلاّ ببطء والتواء، إلاّ أنّه إذا كان عدم وجود «نظرية أخلاقية» صريحة (وكان ديريدا لا محالة سيقول: دوغمائية) «عيباً» فهو أيضاً جزء حيوي من فكر ديريدا التفكيكي الذي ما كان له أن يرضى نفسه بـ«نظرية» معينة تقدم لنا مفاتيح الكون والحلول لجميع مشاكله. قبل أن نتهم ديريدا بأنّه غير مكترث أخلاقياً علينا أن نتسائل إذا ما كانت «الأخلاق الإيجابية» قادرة على أن تمتلك قيمة مطلقة بنفسها وبالاستقلال عن كل شيء

[1]- ولكن وبالطبع يمكننا أن نلقي بهذا الاتهام حتى على ليفيناس وعلى «الأخلاق النظرية» (مقابل القانون أو السياسة على سبيل المثال).

آخر، أوليست هذه الأخلاقيات لا محالة إحدى أوجه الخطاب التشكيل الاجتماعي ـ الثقافي، وفي نهاية الأمر نتاج لصراعات اعتباطية لقوى تعمل في التاريخ؟

يقترح سعي سعيد الحثيث بحثاً على الأخلاقيات وقلقه تجاه «لا مبالاة» ديريدا بالأمور الأخلاقية مستويين من «الذنب» الأخلاقي من قبل ديريدا: الأول، هو أن ديريدا لا يحمل مقدار المسؤولية الذي يتطلبه منه كونه مثقفاً تجاه إيجاد حلول للظلم الواقع في العالم، أي أن ديريدا نادراً ما يعير قضايا العالم الواقعي انتباهه مما يجعله غير حامل لمسؤولياته الأخلاقية كمثقف. أمّا المستوى الثاني فهو أن عمل ديريدا يشكل عقبة أمام السعي وراء الفكر والعمل الأخلاقيين. يُعتقد أن ديريدا من خلال عمله المشهور حول النصية قد حوّل كل شيء إلى مشكلة نصية وكأن هذا هو الجواب النهائي لأي مسألة دنيوية[1]. وهكذا وفي العمل على الإشكاليات النصية الذي نراه في أعمال ديريدا (و/ أو أي من أتباعه) تتم معاملة جميع النصوص (الآتية من أي «خلفية» كانت) المعاملة ذاتها، ونراها جميعها منفتحة أمام القراءة التكفيكية «المحضة». فهذه هي إذن «حماية الشخص لنفسه» في نصية لا تقدر على مواجهة القضايا الحقيقية بجدية بما أنّها في الواقع تُوقف أي خطاب، حاكمة عليه بأنّه «لا يمكن البت فيه» أو «غير محدد». إذا ظل الخطاب التفكيكي معلقاً إلى ما لا نهاية، فلا يمكنه اتخاذ أي قرار ولا تحصيل أي علم ولا القيام بأي عمل.

في معنى الخيريّة

لكن حتى يكون هذا الضرب من الاتهام الأخلاقي صالحاً، علينا أن نكون متأكدين من الأساس الذي تقوم عليه العدالة والأخلاق والمسؤولية؛ فكيف يمكننا أن نحقق العدالة؟ كيف يمكن لأحدنا أن يكون صاحب مُثل أخلاقية؟ ما هو التصرف المسؤول؟ إنّ هذا يعود بنا إلى فهم أفلاطون للأخلاق من خلال تعريف «الخير المطلق» (معيار أخلاقي مطلق)؛ ويقوم الفعل الأخلاقي على معرفة أو فهم «ما هو الخير» («ما هو الحق»، «ما هو العادل»). ولكنّنا رأينا سابقاً أنّ عملية إعادة تعريف الأخلاق التي قام بها ليفيناس (وبشكل أكثر غوصاً، معالجة ديريدا للأخلاق من خلال «عدم معالجتها») لم تكن إلاّ نقلة ابتعاد عن طرح معايير كهذه، أي نقلة من الذاتية والشمولية إلى الانفتاح اللامتناهي (نحو الآخر). لكن من ناحية أخرى يبدو أنّ سعيد يفترض وجود عدالة، وليس بالمفهوم الأفلاطوني المطلق بل بضرب من المنطق العام الذي يمكننا ربطه مع مشاكل العالم الحقيقي والمواقف المحلية والرغبة المشبوبة في أن نغير مجتمع قائم على اللامساواة ضمن

[1]- مع أن ديريدا نفسه لم يكن ليزعم القدرة على فعل هذه الأخيرة أبداً.

سياق أحداث حقيقة (مثل الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي). لكن علينا أن نتسائل: هل يوجد معنى للعدالة قائم على المنطق العام غير هذا الذي يرجع في آخر المطاف إلى الأخلاقيات الأفلاطونية (بما أنّه لا يمكن له أن يبنى على «النسبوية»)؟ ألا تجعل هذه الحقيقة مفهوم العدالة هذا مكشوفاً أمام تهمة الدوغمائية، وهي السياسة التي تقوم عليها السلطة؟

لكن هذه السلوكيات البراغماتية ـ التي تُعامل ديريدا على أنّه «مذنب» أخلاقياً، طالما قرر ألّا ينهمك مباشرة في الأمور الأخلاقية، بل يشجع بدلاً من ذلك بشكل مباشر وغير مباشر ممارسة «عدم التدخل» ـ تمثل خير تمثيل الناس الذين استفظعوا النجاح الذي حققته التفكيكية في المشهد الأميركي، وكما عبر روبرت بيرناسكوني في بداية مقالة حول قضية الأخلاق[1]: «يبدو أنّ المطلب الذي يجري على كل لسان الآن هو أن يقدم لنا ديريدا فلسفة أخلاقية، أو على الأقل أن يظهر لنا أهمية التفكيكية على المستوى الأخلاقي»؛ وقد كانت هذه العبارة صحيحة حتى قبل كانون الأول 1987 حين تمت إعادة نشر الأعمال الصحفية التي كتبها بول دو مان، المفكر والناقد الأدبي الشهير المنتمي إلى مدرسة ديريدا، بعد وفاته حيث أطلقت كتاباته خلال فترة الحرب العالمية الثانية والتي أثبتت تعاونه مع النازيين هجمات شرسة على لا مبالاة التفكيكية بالجوانب الأخلاقية، إنّ لم يكن انحطاطها الأخلاقي. لربما عكس هذا الحدث (أو عزز من) خوف جماعي موجود مسبقاً وخاصة في الولايات المتحدة من أي طريقة في التفكير تظل في حذرها من اليقينيات الراضية عن نفسها متشككة إلى أبعد حدود.

يمكنّنا أن نطبق الاتهام الذي وجهه سعيد إلى ديريدا على جميع أنواع البحث الفلسفي المحض، ولكن ديريدا «مكشوف» بشكل خاص لأنّ نقده لميتافيزيقا الحضور لا تتيح له المجال بأنّ يتمسك بأيّ مؤشر متعال حتى لو كان اسمه «الأخلاقيات»، وحتى لو كانت الأخلاقيات بمعناه الليفيناسي. بالنسبة إلى الأشخاص المتمسكين بالعمل السياسي، فإنّ هذه المراوغة مشكلة إلى «درجة أكبر» من الأخلاقيات النظرية التي طرحها ليفيناس حتى لو كانت تلك الأخيرة غير قادة على إملاء أعمال مباشرة لأنّ هذه لم تكن النية من ورائها أصلاً. ولكن نعود ونقول: ما هي الأسس التي يقوم عليها أيّ مبدأ محدد يمكن له أن يملي التصرفات المباشرة إنّ لم تكن أسساً أفلاطونية معرضة بنفسها إلى نقد قائم على السلطة؟ كذلك فحتى لو فرضنا وجود أساس «مثالي» للعدالة (وليس أساساً «تعرض للفساد» كما هو الحال في السلطة أو غيرها)، ألا يمكن للمطالبة بالعدالة أن تكون نتاج أمل زائف، أي رغبة يائسة في اليقين والأمن والسلام؟

[1]- Presented at the international conference on "Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida" held in 1985.

لا يمكننا القول بأنّ التفكيكية «صائبة» أو «مخطئة» أخلاقياً، فموضع مسائلتها إنمّا هو القناعة بوجود حقيقة ثابتة والرغبة فيها سواء كانت حقيقة غيبية، أم أُسُساً أخلاقية، أم نظاماً يمكن اكتشافه والإيمان به واتباعه. إنّ الحاجة إلى اتخاذ قرارات أخلاقية وأفعال ملموسة، هي بدورها حقيقية وقابلة للتصديق، بل وضرورية، لكن ما لم نكن جاهزين كي نجادل لصالح صحة معايير أخلاقية «كبرى ونهائية» ونقائها، فإنّ الحاجة الإنسانية إلى قرارات وأفعال كهذه ورغم ضرورتها في الحياة العملية لا يمكن لها وحدها أن تدين التفكيكية إنّ لم تقدس هذه القرارات والأفعال.

خاتمة

إذا تذكرنا زعم ديريدا في «عن الغراماتولوجيا» بأنّ مشروعه يهدف إلى تفكيك «الشمولية العامة» فلن نتفاجأ بما قد يبدو لنا على أنّه حساسية متزايدة اتجاه الانتباه النقدي للأهمية «الأخلاقية» لعمله. لربما قلق ديريدا مما رأى فيه «سعاراً جماعياً» حول موضوع الأخلاقيات، فهذا يهدد بخطر التحول إلى إحدى أشكال التحول إلى الشمولية، أي إلى مطلق متعال جديد، أي الفكرة التي تنبني على أساس معتقدات الناس العامة، إلى «دوغما»، أي مبادئ تصدق دون مساءلة ولا تمحيص: فيصبح على جميع الخطابات أن تلتزم بدوغمائية مع لغة الأخلاقيات، أي مع أخلاقيات لا تزال لم تتعرض للتعريف.

إذن تُصرّ التفكيكية على رفض الإيمان الأعمى وعلى إتاحة المجال أمام الإبداع، وهكذا عمل ديريدا على قراءة خلاقة لفلسفة ليفيناس الأخلاقية ـ التي نمت في نهاية الأمر ضمن تقاليد الميتافيزيقا فتظل بالتالي محدودة بها ـ وهذه القراءة التفكيكية تبني العلاقة مع «الآخر» المذكور في نصوص ليفيناس، وهو شيء موجود داخل النص ولكنه لم ينكشف فيه؛ ولذلك فهو ليس نقداً لليفيناس بقدر ما هو عمل متمم له ينبّهُ على ما لم يتم ذكره فيه بصراحة سواء كان ليفيناس يدرك ذلك أم لا[1]. إنّ الإصرار الديريدي على يرفض اتباع أي من النماذج والجمل والخطابات المرسومة قبلاً، فـ«معتقده» هو أنّه لا يمكن لأي تفكيك حاضر أن يحيط بجميع الإمكانيات، وجميع أشكال «الآخر» التي يمكن لها بعد أن تأتِ. لذا نجد ديريدا يقول أثناء محاضرته حول موضوع الضيافة:

«الضيافة، التجربة، التخوف، ممارسة الضيافة المستحيلة، والضيافة كإمكانية ما ليس ممكناً (أن أستقبل ضيفاً آخر لا أقدر على الترحيب به، أن أصبح قادراً على ما أنا لست قادراً عليه) ـ هذه هي التجربة التي تمثل التفكيكية نفسها خير تمثيل، تجربة المستحيل. الضيافة هي تفكيك لكونك «في

[1]- إنّ استقراء قراءة ديريدا على أنّها «نقد» هو أكثر ما يخطئ في فهم الغاية من عمله، ما فعله ديريدا هو الحفاظ على ما أسماه ليفيناس: «القول» ولكن ببساطة مع تجنب تكرار «ما يقال».

المنزل»، والتفكيكية هي الضيافة تجاه الآخر، إلى أحد غيرك أنت، الغير لذلك «الغير» إلى غير أبعد من «غيره»[1].

المصادر

1. Baker, Peter. Deconstruction and the Ethical Turn. Gainesville: University Press of Florida, 1995.
2. Bennington, Geoffrey. Interrupting Derrida. New York: Routledge, 2000.
3. Bernasconi, Robert. "Deconstruction and the Possibility of Ethics." Deconstruction and Philosophy. Ed. John Sallis. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. 122 - 39 , and Simon Critchley. Editors' Introduction. Re-Reading Levinas. Ed. Robert Bernasconi and Simon Critchley. Bloomington: Indiana University Press, 1991. xi-xviii.
4. . "The Trace of Levinas in Derrida." Derrida and Diffrance. Ed. David Wood and Robert Bernasconi. Evanston: Northwestern University Press, 1988. 13 - 29.
5. Derrida, Jacques. Adieu: To Emmanuel Levinas. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press, 1999.
6. . "Hostipitality." Acts of Religion. Ed. Gil Anidjar. New York: Routledge, 2002. 356 - 420.
7. . Of Grammatology. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.
8. . "Passions: 'An Oblique Offering'." Trans. David Wood. On the Name. Ed. Thomas Dutoit. Stanford: Stanford University Press, 1995. 1 - 31.
9. . Points…(Inverviews 19741994-). Trans. Peggy Kamuf et al. Stanford: Stanford University Press, 1995.

[1]- **"Hospitality," Acts of Religion 364.**

10. . “Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levians.” Writing and Difference. Trans. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. 79 - 153.

11. Gasché, Rodolphe. Inventions of Differenc: On Jacques Derrida. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

12. Kant, Immanuel. Critique of Practical Reason. Trans. Mary Gregor. Cambridge University Press, 1997.

13. Levinas, Emmanuel. “Ethics as First Philosophy.” The Levinas Reader. Ed. Se⊠n Hand. Cambridge: Blackwell, 1996. 75 - 87.

14. . Totality and Infinity. Trans. Richard Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.

15. Said, Edward W. “Criticism between Culture and System.” The World, the Text, and the Critic. Cambridge: Harvard University Press, 1983. 178 - 225.

قيم الحداثة

المباني النظريّة والمعرفيّة والحضاريّة

محمد رضا خاكي قراملكي [*]

محور اشتغال هذه الدراسة، استخراج الأسس النظرية القيمية التي قامت عليها الحداثة الغربية، كما تعمل على تقديم تصوّر عن ماهيّة وطبيعة الحداثة كقيمة تاريخية وحضارية ولا سيما في ما يرتبط بمبانيها وأهدافها وعناصرها. وعلى الرغم من تعرّفنا إلى الحداثة وفهمنا لهويّتها على نحو الإجمال، يسعى الباحث الإيراني محمد رضا خاكي قراملكي إلى بسط القول في قيم الحداثة والتفصيل في هذا الأمر. وهو ما يشكل مدخلاً لا مناص منه للوقوف على حقيقة القيم الحداثية وبواعثها المعرفية والأخلاقية والحضارية.

المحرر

المباني والأسس المعرفية هي العنصر الجوهريّ والأصيل الذي أدّى إلى حدوث هذا التحوّل الخطير في القيم العملية النظرية للغرب الحديث. إنّ نظريّة المعرفة الحداثيّة منطلق أساس أدّى إلى تبدّل فهم الإنسان لنفسه وللوجود، كما ولّد نظرة مختلفة إلى مسيرة الفهم والإدراك البشريّ. ثمّة قراءة جديدة مختلفة بين نظرية المعرفة الحديثة وبين ما قبلها عن مصادر المعرفة وأدواتها. فنظرية المعرفة الحداثيّة ترى أنّ الفهم الإنساني يمكن اعتماده كوسيلة من وسائل الهندسة الاجتماعيّة وأداة لتحسين أوضاع المجتمع الإنسانيّ. ففي هذه النظرية المعرفية يُحكم على صحة الفهوم مقدمة بمعايير دنيويّة وبشريّة محضة. ففي هذه النظريّة المعرفية لم يعد الدين والتعاليم الدينيّة فقط معياراً للحجم والتقييم، بل إنّ الأدوات التي وفّرها الدين للإنسان وأعطاه إيّاه ليستعين بها كأدوات، هذه

---

*- مفكّر وباحث في الفكر الفلسفي ـ إيران.

ـ تعريب: الشيخ محمد حسن زراقط ـ باحث في الفكر الديني، وأستاذ في جامعة المصطفى العالمية.

كلّها ألقيت جانباً، وصار الدين فاقداً لأيّ شكلٍ من أشكال الحجيّة. ويمكن القول بصراحة وضرسٍ قاطع أنّ المعرفة الحداثويّة لم يعد يقلقها كشف الحقيقة بقدر ما يهمّها تأسيس نظام معرفيٍّ علمانيٍّ وفاعلٍ، يمكن الاستفادة منه في إحداث تحوّلٍ وتطوّر في الحياة وفي الواقع المعيش. ويمكن تلمّس وقصّ أثر هذه الرؤية (الفعاليّة والتأثير) في جميع ثنايا المباني النظريّة للحداثة. والتطوّر أو التحوّل في سائر مباني الحداثة أي في الفلسفة والنظرة إلى الوجود وإلى الإنسان لا يمكن أن يتحقّق إلاّ عبر قناة التحوّل في النظام المعرفيّ المشار إليه آنفاً.

وفي نظرية المعرفة الحداثويّة نواجه مقاربات مختلفة تفاوتت آثارها ونتائجها على مسيرة الحداثة وتطوّرها. وبعبارة أخرى: نشاهد في كلّ عصر ومرحلة من تاريخ الحداثة تطوّراً في البنى العلمية والنظم الفلسفيّة والكلامية والأدوات والتقانة، متناسباً مع الطاقة الاستيعابيّة للمباني المعرفيّة لتلك المرحلة. ومضافاً إلى تأثير المباني المعرفية التي نحن بصدد الحديث عنها في الرؤية الفلسفيّة إلى الوجود والإنسان والكلام واللاهوت، نشهد تأثيراً لهذه المباني في ميادين أخرى مثل العلوم الأساسيّة والبنى العلميّة في الغرب؛ بحيث تركت هذه المباني أثرها على صعيد إنتاج نظريّات وأفكار في الفيزياء والكيمياء وعلوم الحياة. ومن هنا يمكننا الحديث عن تأسيس نظام من المفاهيم والعلوم الحديثة مبنيّ على المعرفة ونظريّة المعرفة الحداثويّة.

وثمّة تياريّن في مجال المعرفة في عصر الحداثة كانا على الدوام كفرسي رهان، هما:

1 ـ المعرفة العقليّة.

2 ـ المعرفة الحسيّة. وما سوى هذين التيّارين ليس إلاّ تنقيحاً ونسخة أخرى معدّلة لأحد هذين التيّارين[1].

أ) الاتجاه العقلي في نظرية المعرفة

يبتني هذا الاتجاه على قاعدة العقل ويرى في العقل أساساً ومصدراً موثوقاً وحيداً أو شبه وحيد للمعرفة، وقد كان لهذا الاتّجاه دور فاعلٌ في الحداثة وفي كثير من المدارس التي ولدت في رحمها، بل يمكن دعوى أنّ هذا التيّار هو أحد ضمانات استمرار الحداثة ودوامها. وربمّا يمكن عدّ ديكارت أهمّ بناة الاتّجاه العقليّ في مسيرة الحداثة، وهو كان يؤمن بأنّ العقل هو المصدر الوحيد والأساس للمعرفة، ولم يكن يُرى يُعطي مثل هذا الدور للحسّ وللتجربة الحسيّة، بل كان

[1]ـ فردريك كابلستون، تاريخ فلسفه، ج 4، ص 27.

يؤكّد دور الشهود العقلاني ّالمحض ويرى فيه معياراً داخليّاً للتمييز والحكم بالصحّة أو الفساد على أيّ فكرة معرفيّة[1].

وقد أفرط أصحاب هذا الإتّجاه وتطرّفوا في تقويمهم لدور العقل، ما أدّى إلى حكمهم على الأفكار الدينيّة والوحي بالتعطيل والعجز عن توليد المعرفة وتشكيل الإدراك. حتّى لو لم يصرّحوا بإنكار الدين أو رفضه بالكامل.

ب) الاتّجاه الحسّي في نظرية المعرفة

ويقبع على الضفّة المقابلة للتيار السابق ألا وهو العقلانيّة الجافّة والمتطرّفة تيّارٌ آخر هو التيّار الذي يُعلِي من قيمة التجربة الحسيّة ويجعل منها أساساً للمعرفة الحقيقيّة. ومن أبرز أعلام هذا الاتّجاه جان لوك، وهوبز، وهيوم الذين اشتهروا بتبنّيهم للاتّجاه التجريبيّ.

ويُلاحِظ المراقب لتاريخ نظريّة المعرفة في عصر الحداثة أنّ الفيلسوف الألماني كانط يرواح بين التيّارين. فلا هو ينكر التجربة وكونها مصدراً للمعرفة، ولا يعترف للعقل بالحجّية بوصفه أداة ومصدراً من مصادر المعرفة، بل نجده يقبل كلاًّ من التجربة والعقل كمصدرين من مصادر المعرفة على علاّتهما وضعف فعاليّتهما في بعض الأبعاد والجوانب[2].

وقد تطوّر الاتّجاه التجريبي الذي انتشر في عصر الحداثة إلى نسخة جديدة هي الوضعيّة المتطرّفة من الإتّجاه التجريبيّ، والسمة البارزة في هذه المدرسة الجديدة هي موقفها من الميتافيزيقا والفلسفة. وتنقسم هذه المدرسة بدورها إلى اتّجاهين هما: الوضعيّة المنطقيّة والوضعيّة الفلسفيّة. أحد هذين الاتّجاهين لا يرى معنًى لغير القضايا التجريبيّة، والآخر وعلى الرغم من قبوله التجربة بوصفها أساساً للمعرفة فإنّه يعترف للقضايا الميتافيزيقية بالمعنى، بيد أنّه يرى تجرّد هذه القضايا من القيمة المعرفيّة[3].

ويرى البرفسور صديقي أنّ العلم هو منشأ الحداثة ومنطلقها، وقد أدّى العلم بحسب صديقي دور القوّة العظيمة المدمّرة، وما الحداثة بحسبه سوى انتفاضة على كلّ تقليد وسلطة دينيّة. وهو يقول في هذا المجال:

«تحلّ الحداثة العقل محلّ العاطفة. والحداثة عقلانيّة أي تولي العقل والعلم كلّ الاهتمام

[1]ـ المصدر نفسه، ص 88-91.

[2]ـ بول فولكيه، فلسفه هستي، ص 117.

[3]ـ بهاء الدين خرّمشاهي، بوزيتيوسم منطقي، صص 9-10.

وتمنحه كلّ الأهميّة، وهي طبيعيّة أي تهدف إلى تفسير الطبيعة الداخليّة والخارجيّة بعيداً عن أيّ افتراض غير طبيعيّ أو من خارج حدود الطبيعة. وتمتدّ جذور الحداثة على مستوى نظرية المعرفة في تُربَة الوضعيّة والتجريبيّة والعقلانيّة. وبحسب الحداثة تمثّل التجربة المصدر المأمون الوحيد للمعرفة بالواقع. والوحي لا صلة له بالعقل وبالتالي لا يمكن أن يكون مصدراً للعلم. والمعرفة الحداثويّة اختزاليّة، ولا تتوفّر على نظرة شموليّة إلى الحياة...»[1].

ويقول الدكتور حسين نصر في هذا المجال:

«لقد استطاعت المدرسة الحسيّة في المعرفة تحويل الواقع العالمي واختزاله في ظواهر يمكن درسها بواسطة التجربة، وذلك إثر سيطرتها على الأفق الفكريّ عند الإنسان الغربيّ. وهي بهذا العمل قيّدت معنى الواقعيّة وضيّقته، وألغت إمكانيّة صدق مفهوم الواقعيّة والواقعيّة عن مفاهيم من قبيل الإله. وإنّ مثل هذا التصرّف في مفهوم الواقع ليس أقلّ من فاجعة، أدّت إلى تحويل مفهوم الإله بل كلّ الساحات المعنويّة إلى أمور انتزاعيّة وفي نهاية المطاف غير واقعيّة. وقد سلّ الإنسان الحداثويّ يده وسحبها من يد مصدرين معرفيّين هما الدين والعقل، وحرم نفسه من التجربة المعنويّة التي تكشف له مراتب عالية من الوجود. ومن هنا نجده قد حصر نفسه في مساحة ضيّقة من الواقع وهجر الله ونسيه»[2].

وبشكل عامٍّ يمكن عدّ خصائص نظرية المعرفة الحداثويّة عل النحو الآتي:

1 ـ نظرية المعرفة الحداثويّة تؤمن بالعقل الأداتي، وهذا العقل هو العقل المنفصل عن الوحي والشهود، ولا يعترف هذا العقل للدين بأيّ مستوى من الحجيّة والاعتبار. ومن هنا يمكن وصفه بأنّه عقل ذاتيٌّ مستقلٌّ.

2 ـ وهذه العقلانية المستقلّة ليست ماديّة وعلمانية من الأساس فحسب، بل هي تحلّل الفهم والإدراك بطريقة ماديّة دنيويّة، محكومة بالمعادلات الكميّة والرياضيّة.

3 ـ نظرية المعرفة الحداثويّة ذاتية (subjective): فهي ترى أنّ الإنسان هو فاعل المعرفة، وسائر الأمور والظواهر هي موضوعات للمعرفة الإنسانيّة، ومن هنا تنظر إلى جميع الظواهر التي تتعلّق بها المعرفة بنظرة موضوعانية.

[1]ـ برفيسور صديقي، «كفتكوي اسلام ومدرنيته» (حوار الإسلام والحداثة)، مجلة بكاه حوزه، العدد 4، ص 9.
[2]ـ سيد حسين نصر، نياز به علم مقدّس (الحاجة إلى العلم المقدّس)، ص 31-32.

وفي هذه المعرفة الذاتية يُبالغ في دور العقل ومكانته وقدرته على المعرفة وتوسّع دائرة التعرّف العقليّ إلى كلّ موضوع كائناً ما كان، وبالتالي فكلّ من يسلم قياده لأداة المعرفة هذه يُحرم من الاعتراف بقيمته المعرفيّة، ويطرد إلى ساحة المقدّس وعالم الأساطير ويوصم بأنّه من موانع التكامل البشريّ.

وهذه الرؤية إلى المعرفة والإدراك هي العقلانية الحسابيّة التي تسعى إلى تحويل جميع الظواهر إلى أرقام وأعداد ومعادلات رياضيّة. وعلى حدّ تعبير رينيه غينون ليس حاصل هذه الرؤية المعرفية سوى سيطرة الكمّ وتجفيف سائر مصادر المعرفة:

«كيف حاصر الإنسان الحداثيّ نفسه في حدود ما ينطبع على حواسّه وحكم على ذاته بعدم القدرة على النفوذ في أيّ شيء يقع وراء الحواسّ؟! ولم تنحسر القوى المدركة عند هذا الإنسان فحسب، بل بدأ ميدان الإدراك الحسيّ عنده يضيق بالتدريج... وبعبارة أخرى: في البداية بدأ الإنسان يُقصِي من دائرة معرفته بعض الأمور التي كانت قابلة للمعرفة تقليديّاً، ثمّ بعد ذلك بدأ يصف الأمور القابلة للإدراك بحسب هذه الرؤية الجديدة ب أنّها أمور طبيعيّة. وبعد ذلك وبكلّ بساطة وسهولة حصر الواقع والواقعيّة بهذه الأمور. ولمّا كانت هذه الرؤية تقتضي انحسار الأمور البشريّة لحظة بلحظة، فقد ذهبوا إلى محاصرة الإنسان واختزاله بالجسد. وبالتالي كل ما يُصنّف على أنّه «فوق بشريّ» حكم عليه بأنّه غير واقعيّ وغيبيّ. ولم تكتسب النظريّات الميكانيكية والماديّة القدرة على النفوذ والتأثير إلاّ عندما خرجت من دائرة الفلسفة إلى ميدان العلم. وإنّ ما هو مربوط بميدان العلم، أو ما يوصف بالصحّة أو الخطإ هو ما يمكن وصفه بأنّه علميٌّ... وقد فقد كلّ ما هو كيفيّ وفلسفيّ قيمته واعتباره... وقد مهّدت النظرية الميكانيكية السبيل أمام الماديّة، وقد نجم عن هذا المذهب في المعرفة تضييق أفق الذهن البشريّ بحدود الجسد، ولم يعد شيء غير المادّة يحظى بالاعتراف ولا ينال وسام الواقعيّة... وفي هذا الزمان دخل الإنسان عصر «سيطرة الكمّ»[1].

4 ـ سوف تنتهي نظرية المعرفة الحداثويّة إلى السقوط في فخّ النسبية؛ وذلك لاستنادها إلى العقلانية المستقلّة، وعدم اعترافها بأيّ مصدر خارجيّ غير عقلانيّ للمعرفة. وتوضيح هذا أنّ بناء المواقف على العقلانيّة يؤدّي بشكلٍ طبيعيٍّ إلى اختلاف الفهوم والعقول.

«الإيمان بالعقل الذي يدور مدار النفس الإنسانيّة، سوف يؤدّي حتماً إلى الوقوع في النسبيّة. وذلك لأنّ هذه الرؤية تقوم على إنكار أو بالحدّ الأدنى تجاهل أيّ مصدر خارجيّ مثل الوجود

[1]ـ رينيه گنون، سيطره كميّت وعلائم آخر الزمان (زمن الكمية وعلامات العصر)، صص 118-122، و 225.

المطلق أو المقدّس في مجال الأحكام والحدود الأخلاقيّة والقيم. وهذا أمرٌ طبيعيٌّ لأنّ الأهواء الإنسانيّة متكثّرة. ولا يتوقّع غير هذه النتيجة من جعل العقل تابعاً للنفس الإنسانيّة أو مرهوناً بالتجربة الحسيّة. غاية الأمر أنّ هذه النسبيّة (relativism) تارة تكون صريحة كما تعبّر عنها الوضعيّة وطوراً تكون مضمرةً كما تعبّر عنها فلسفات كانط وهيغل وبعض أفكار ماركس الذين تختفي نسبيّتهم تحت ستار الشموليّة والمواقف الكليّة العامّة[1].

مباني النظرة الحداثية إلى الإنسان

ما كان الغرب الحديث ليظهر لولا ظهور الإنسان الحديث الحامل لهذا الفكر الجديد. وما الحداثة في الواقع، وعلى الرغم من تنوّع خصائصها وسماتها، سوى تجلٍّ للصفات النفسيّة والخصائص الداخليّة للإنسان الغربيّ المعاصر. فالإنسان الحديث هو الذي تنعكس هويّته في الحداثة أو تنعكس هويّة الحداثة فيه. فقد ظهرت في الحداثة العلاقات الداخليّة المعقّدة في الإنسان والجدل بين أبعاد وخصائصه النفسيّة. وعليه ففي نظام الحداثة الإنسانُ هو محور التحوّلات والانفصالات التاريخيّة والاجتماعيّة... ففاعلية الإرادة الإنسانيّة هي كسرت طوق العبودية عن رقبة الإنسان الحديث حرّرته من الخضوع لكلّ ما يقع خارج حدود الإنسان والإنسانيّة، ودعته إلى التحرّر وممارسة الفعل الإلهيّ في التغيير والتصرّف في جميع المجالات. والإنسان الحديث هو الذي شبّ عن طوق العقد التي حمّله إيّاها الاستبداد الدينيّ لقرون متمادية. سلب الإرادة الحرّة عن الإنسان أفضى به إلى عدم القدرة على تحمّل قيود التراث والتقليد، وتحوّل هذا الجبر التاريخيّ إلى ما يشبه الطاقة الخفيّة التي تبحث عن متنفّس. هذا من جهة ومن جهة أخرى وجد الإنسان بعد كسره القيود التقليديّة التي كانت تحاصره قادراً على التمرّد وقادراً على فعل كثير ممّا كان يحسب أنّه لا يستطيع فعله. وقد رأي هذا الإنسان الحديث أنّه حقٌّ، وأنّ له الحقّ في منح نفسه مقام الألوهيّة بعيداً عن قيود التقليد والتراث المعيقة. هذا الإنسان هو موضوع المعرفة ومحورها، وهو الذي يرى في نفسه محور الوجود كلّه.

«يفترض قيام الذات وجود فرد؛ لكنّ مفهوم الفرد لا يعني شيئاً إنّ لم يشتمل على مهفوم الذات. ينبغي أن يكون التعريف الأول للذات في البدء بيولوجيّاً. إنّه منطق التوكيد الذاتي للفرد الحيّ وذلك باحتلاله مركز عالمه الخاصّ، وهذا ما يتّفق مع مفهوم الأنويّة... إنّ قدرة الذات هذه على أن تنظر إلى نفسها كموضوع (الأنا) دون الكفّ عن كونها (أنا) هي التي تتيح لها

[1]ـ شهريار زرشناسي، مباني نظري غرب مدرن (المباني النظرية في الغرب الحداثي)، ص 47-49.

الاضطلاع بوجودها الذاتيّ والموضوعيّ في الوقت نفسه... والنقطة الرئيسة هي أنّ كلّ ذات إنسانيّة يمكن أن تعتبر نفسها ذاتاً وموضوعاً في الوقت نفسه، وأن تحكم كذلك موضوعيّاً على الآخر دون الكفّ عن الاعتراف به كذات»[1].

مباني النظرة الحداثية إلى الإنسان تحاول بيان أنّ الحداثة وجدت بناء على محوريّة الإنسان؛ بل الحداثة هي تجلٍّ للإنسان اللادينيّ الدنيويّ. ولا يمكن فهم الحداثة وفكّ أسرارها ورموزها دون فهم مباني نظرتها إلى الإنسان. وإن أهمّ التحوّلات التي طرأت على النظرة إلى الإنسان هي تبدّل النظرة إلى موقعه من الوجود ومنزلته منه. فالإنسان في الفكر الدينيّ كان أشرف المخلوقات، وكان هذا يرتّب عليه تبعات وتكاليف دينيّة يجب عليه القيام بها. ولكنّ تبدل صورة الكون في ذهن الإنسان نتيجة الاكتشافات العلمية الجديدة، ومعرفة الإنسان أنّ الكرة الأرضيّة لم تعد مركز الكون وأخذ الشمس هذا المقام من الأرض، أدّى إلى الشكّ في مقام الإنسان ومنزلته، ونجمت عن هذا التحوّل العلمي والمعرفيّ آثار نفسية عدّة: لم يعد الإنسان محور الكائنات التي كان يعتقد أنّها خُلِقت من أجله، وصار يشعر بأنّه ملقًى في الفضاء اللامتناهي، معلّقاً بين قوّتي الدفع والجذب اللتان تنازعانه، وقد فقد ذلك الإحساس بالاستقرار الذي ينعم به من قبل. إنّ «مركزيّة الأرض» لم تكن مجرّد نظرية علميّة بل كانت معتقداً دينيّاً، وقد أدّى بطلان هذه النظرية إلى الشكّ في لوازمها وعلى رأسها منزلة الإنسان الذي يسكن هذه الأرض التي فقدت مركزيّتها. وكأنّ التفسير الدينيّ للإنسان والأرض تنازل عن موقعه للتفسير العلميّ والأرضيّ الجديد، ولم يعد الإنسان مخلوقاً سماويّاً بل صار كغيره من الموجودات مخلوقاً أرضيّاً مع ما يترتّب على هذه الكلمة من معنى. وهذا التفسير الجديد للكون مرهونٌ لجهود كوبرنيكوس وغاليليو ونيوتن. ولم يقتصر الأمر على التحوّلات التي طرأت في علوم الفلك والكونيّات، بل تضامنت علومٌ أخرى و«تآمرت» على الإنسان فأفقدته تلك المنزلة التي كان فيها، وأزالته عنها، ومن هذه العلوم البيولوجيا التي وضعت الإنسان في مصافّ سائر الكائنات الحيّة. ولم يعد الإنسان مولوداً لآدم وحوّاء، بل صار نتيجة من نتائج التطوّر والنشوء والارتقاء من خليّة بسيطة أخذت شكلها الحاليّ الذي هي عليه الآن والمسمّى إنسان. وتحوّل الانتساب الكائنات إنسانيّة جاهزة إلى انتساب إلى كائنات تقع في درجة أسفل من سلّم الرقيّ الحيويّ. وهذا ما «أهدته» نظريّة داروين إلى الإنسان المعاصر. يقول إيان باربور في هذا المجال:

«كان يُعدّ الإنسان في الحضارة الغربية موجوداً فريداً متميّزاً عن سائر الموجودات. فهو كائنٌ عاقلٌ

---

[1]ـ إدغار موران، هويت انساني (الهوية البشريّة)، ص 92-100.

يتميّز عقله وإدراكه عن سائر أشكال الإدراك الموجودة عند غيره من الكائنات الحيّة. والإنسان وحده هو الذي كان يتوفّر على روح خالدة، وهذه الروح هي التي كانت تميّزه في علاقته مع الله. وهذه السمات التي كان يحسب الإنسان أنّه يتحلّى بها هي التي أعطته بعداً فوق طبيعيّ، على الرغم من اشتراكه مع سائر الموجودات في الاستناد إلى الله، والتناهي، والتزمّن. وما لبثت نظريّة التطوّر أن نقضت هذه النظرة إلى الإنسان وأزالته عن ذلك المقام الذي يحسب نفسه فيه. وحاصل نظريّة داروين وأتباعه هي استصغارهم للسمات التي تميّز الإنسان عن سائر الحيوانات. فالإيمان بالتطوّر يعني الإيمان بـ«أنّ الإنسان ما هو إلاّ حيوان»... وهذا الفهم الفلسفيّ المترتّب على نظرية التطوّر فيه هتك لحرمة الإنسان وإضرارٌ بقداسته، وهو في الوقت عينه فاقدٌ للدليل؛ أي هو نتيجة غير مبنيّة على المعطيات الحسيّة المتوفّرة»[1]. وقد أدّى نفي التفسير القدسي والماورائي للإنسان إلى سيادة التفسير الماديّ له وللعالم[2]. وقد ضرب نظام الفكر الغربيّ الحديث مكانة الإنسان، وقد كانت هذه الضربة ضربةً نفسية. وفتحت مثل هذه النظرة إلى الإنسان باب التفسير الجنسيّ لأفعال الإنسان وردود أفعاله، سواء في ذلك ما يصدر عنه في حياته الفرديّة والاجتماعيّة. وذلك أنّ أعمال الإنسان صارت تُفسّر على أنّها عقد نفسيّة كامنة في اللاوعي وناتجة عن الكبت الجنسيّ الذي يعاني منه عبر قرون. وقد تراكمت هذه العقد في اللاوعي ثمّ بدأت تظهر بأشكال مختلفة في الوعي. وتوسّع التفسير الجنسيّ للأفعال الإنسانيّة ليستوعب في دائرته الدين والأعمال والمناسك الدينيّة التي صارت بدورها نتيجة وأثراً من آثار الكبت الجنسيّ المتراكم في اللاوعي. ولا يخفى الربط بين هذه الأفكار وبين نظريّات عالم النفس السويدي سيغموند فرويد الذي يصف الضربات الثلاث التي أصابت الأنانية الإنسانيّة على النحو الآتي:

«سوف أثبت أنّ النرجسيّة الإنسانيّة العامّة، أي عشق الإنسانيّة لنفسها، تلقّت من العلم ثلاث ضربات أضرّت بها أيّما إضرار. فعندما تحرّك حبّ الاستطلاع عند الإنسان لأوّل مرّة تحرّك باتّجاه الأرض التي يسكن فيها، فوجدت في ذهنه فكرة أنّ هذه الأرض هي المركز الثابت للكون وكلّ ما سواها من الشمس والنجوم وغيرها من الأجرام تدور حولها. وقد جعلته هذه النظرة إلى الأرض يرى نفسه سيّد الكون ودرّة المخلوقات. ثمّ ما لبثت هذه الأوهام أن تلاشت من ذهن البشريّة مع ظهور نظريّات كوبرنيكوس في القرن التاسع عشر...

وعندما اعترف الإنسان بهذه الثورة العلميّة ونتائجها أصيبت نرجسيّته بالضرر بضربة من علم الفلك... وكلّنا نعلم أنّ أبحاث داروين منذ حوالى خمسين سنة وضعت حدّاً لتخرّصات الإنسان

[1]ـ إيان باربور، علم ودين (العلم والدين)، ص 114-116.
[2]ـ إدغار موران، هويت انساني (الهوية البشريّة)، ص 35 و 36.

حول ماضيه وخفّفت من غلواء مبالغته في تقويم ذاته. وهذه الضربة أصابت النرجسيّة الإنسانيّة من علم البيولوجيا. والضربة الثالثة، ولعلّها الأكثر عمقاً هي الضربة النفسيّة (من علم النفس). فقد كان الإنسان حتّى الآن وعلى الرغم من إحساسه بضعفه في مواجهة سائر الموجودات إلاّ أنّه كان ما يزال معجباً بذاته على المستوى الداخليّ والروحيّ، وكان حتّى ذلك الحين راضياً عن تفوّقه على سائر الموجودات ولو نفسيّاً. ولكن سوف يتغيّر كلّ شيء عندما يعي هذا الكائن المغرور عجزه عن مقاومة غرائزه الجنسيّة، وعندما يتبيّن له أنّ العمليّات الذهنية والفكريّة هي في الواقع عمليّات غير واعية وهي تأتي عن طريق التصوّرات الناقصة التي لا يمكن الوثوق بها ولا الاعتماد عليها، وهذان الأمران قد كشف عنهما علم النفس، ما أدّى إلى اكتشاف الإنسان عدم سيادته على ذاته على المستوى الباطنيّ بعد أن كشفت له سائر العلوم عن عدم سيادته على الكون وضعفه تجاهها. هذه هي الضربات الثلاث التي أصابت النرجسيّة الإنسانيّة في الصميم»[1]. وقد أدّت هذه التحوّلات الثوريّة إلى ظهور العلمانية أو بالحدّ الأدنى إلى تقوية التفسير العلمانيّ والماديّ للإنسان والعالم. وإنّ نزع القداسة عن الإنسان بحسب النظرة التقليديّة إليه هي نتيجة من نتائج تحوّل النظرة إلى علاقته بالله ونسبته إليه. فقد كان الإنسان بحسب النظرة التقليدية إليه مخلوقاً من مخلوقات الله بل أشرفها، والله عزّ وجلّ هو خالق الإنسان والعالم، وهو واضع نظام الوجود ومشرّع نظام الحياة للإنسان. وأمّا النظرة الحداثويّة فقد قضت بأنّ يرى الإنسان نفسه منفصلاً عن الله، ونجم عن ذلك انصرافه عن كل ما كان يُسمّى مقدّساً وسماويّاً بعلّة قربه من الله أو ارتباطه به بأيّ شكلٍ من أشكال الارتباط، وتحويل وجهه إلى الأرض وصار يرى أنّه وحده وأنّ أمور العالم موكولة إليه. وقد أعطى مثل هذا الإنسان لنفسه بُعداً إلهيّاً، وآمن بأنّ له الدور المحوريّ في رسم مستقبل العالم ومستقبل نفسه وأنّه الجهة الصالحة للتشريع لنظام حياته في هذه الدنيا، فهو الذي يشرّع الواجبات ويحدّد المسؤوليّات والتكاليف. والنظرة الإنسانويّة إلى الإنسان تختلف عن النظرة الدينيّة في أنّ الإنسان في الرؤية الأولى لم يعد تابعاً في قيمته ومنزلته، بل صار هو الأصل والأصيل؛ وبعبارة أدقّ يمكن القول: إنّ الإنسانويّة ما هي إلاّ ثورة وتثوير للإنسان على الله، ودعوة له إلى أنّ يحلّ نفسه محل الإله. وهذا «التفرعن» باعتقادنا هو أدنى درجات الانحطاط التي وصل إليها الإنسان حيث إنّه بهذه النظرة حرم نفسه من القداسة، وأوثق نفسه بقيود المادّة وسلاسل عالم الطبيعة. بهذا يكون الإنسان قد حكم على ذاته بأنّه كتلة من المادّة المحضة التي لا تتميّز عن سائر الحيوانات إلاّ بالذكاء والوعي. وهذا ما يجعل من الإنسان «ذئباً» لنفسه أو لغيره من المخلوقات.

[1]- فرانكلين بومر، جريانهاي بزرگ در تاريخ انديشه غرب (التيارات الكبرى في تاريخ الفكر الغربي)، ص 878.

وإنّ النظرة الماديّة إلى الإنسان تطوّرت ونمت وأخذت أبعاداً جديدة، بعد ثنويّة ديكارت أبو الفلسفة الحديثة الذي كان يميّز بين الروح والجسد. وأدّى الفصل بين الروح والجسد إلى تحوّل الجسد إلى آلة تعمل بشكلٍ مستقلٍّ عن الروح. ولسنا نبالغ إذا قلنا أنّ ثنوية ديكارت كانت أخطر ضربة تلقّاها الفكر الغربيّ في مجال التفسير الفلسفيّ للإنسان. وإنّ النظرة الميكانيكية والماديّة إلى الإنسان لم تقلّل من القيمة المعنويّة للإنسان فحسب، بل أدّت إلى الحكم على حركات الجسد الإنسانيّ بالهباء وانعدام القيمة.

ومن هنا نجد أنّ مسيرة الأتمتة التي بدأت مع الثورة الصناعيّة حكمت بفقدان القيمة على الحركة العضليّة للإنسان، وأكملت ثورة المعلومات على البعد الثاني من الإنسان فألغت أهميّة حركته الذهنيّة. وعلى هذا الأساس يرى بعض المفكّرين أنّ ثمة ثورة رابعة بدأت سوف تؤدّي إلى فقدان الوعي والذكاء الإنسانيّ قيمته. وسوف تؤدّي هذه الثورة إلى حلول الذكاء الاصطناعيّ محلّ الذكاء البشريّ[1]. وبعبارة أخرى: إنّ النظرة الموضوعيّة التي سادت في العصر أصابت الإنسان أكثر مماّ أصابت غيره من الأشياء. فصار الإنسان شيئاً ينبغي استغلال طاقاته في مصلحة الحضارة الحديثة، ولم تستثن هذه النظرة أيّ بعدٍ من أبعاد الإنسان[2].

المعيار والملاك في تقييم الإنسان، بحسب المباني الإناسيّة الحداثويّة (النظرة الفلسفية إلى الإنسان)، هو النماذج الدنيويّة والماديّة التي تقتضيها الليبراليّة[3]، والصفات والخصائص التي تعدّدها الحداثة للإنسان هي صفات الإنسان الرأسمالي وخصائصه، وذلك أنّ الإنسان الحديث ينبغي أن يكون منسجماً مع سياسة الحداثة وثقافتها واقتصادها، وبكلمة عامّة إنّ استراتيجية الحداثة تبتني على وجود الإنسان العلمانيّ، ومن دونه لا تصل الحداثة إلى مبتغاها، ولا تحقّق غاياتها المرجوّة. وبعبارة أخرى نمت الحداثة عبر قناة التنمية الإنسانيّة. وقد التفت الغرب إلى أهمّية الإنسان في تحقيق مشروعه الحداثيّ، ومن هنا نجده يُولِي التنمية الإنسانيّة في المجتمعات التي يريد فرض الحداثة والتحديث عليها، أهميّة خاصّة. فإذا لم ينطوِ الإنسان من داخله على ميل نحو الحداثة وقيمها، لا يمكن أن يتحقّق المشروع الحداثويّ. والإناسة الحداثويّة تقوم على إعادة النظر في تفسير الإنسان وتعمل على تفسيره وفق الخصائص التي تريد تلقينه إيّاها، ومن هنا نجد أنّ القيم الاقتصاديّة تستدعي الحديث عن الإنسان الاقتصاديّ والقيم السياسية تقتضي الترويج للإنسان السياسي، وعلى

[1]ـ باري سمارت، شرايط مدرن، مناقشه هاي پست مدرن (ظروف الحداثة: مخالفات ما بعد الحداثة)، ص 5.
[2]ـ إدغار موران، هويت انساني (الهوية البشريّة)، ص 100.
[3]ـ ألوين گولدنر، بحران در جامعه شناسى غرب (أزمة علم الاجتماع في الغرب)، ص 86.

هذين يُقاس ما سواهما. أو فقل: إنّ الإناسة الحداثويّة بنيانيّة؛ أي إنّها تضفي نظرتها الحداثية على كلّ وجه من وجوه العالم وسطح من سطوحه. ومعنى هذا أنّ الحداثة في السياسة والاقتصاد والثقافة والفلسفة وغيرها، تدور حول محور الإنسان الحداثويّ وتستمدّ معناها منه. ولأجل هذا يُعدّ الإنسان التقليديّ معيقاً من معيقات الحداثة وسدّاً في وجه تحقيق أهدافها.

المباني الفلسفية للحداثة (في مجال النظرة إلى الوجود)

الفلسفة كما هو معلوم تفسير عقلانيٌّ للوجود وللعالم. وتسعى الفلسفة إلى اكتشاف العقلانيّة الحاكمة على الوجود، ومن هذه القناة تحاول تبرير نفسها، وإضفاء المشروعيّة على ذاتها، من حيث القانونية والغائيّة. وبعبارة أخرى: إنّ الفلسفة علم وجود عقلانيّ وليست علم وجود كلاميٍّ أو نقليٍّ، ويدّعي الفلاسفة أنّهم مكتشفو ومفسّرو الأبعاد العقلانيّة في الوجود. وجهد الفيلسوف يقوم على تجاوز كلّ أشكال الشكّ والنسبيّة. وهذا التجاوز قد يكون أثراً من آثار الحالة النفسيّة للفيلسوف أو أحد اقتضاءات العمل الفلسفيّ.

ولكنّ السؤال الأساس هو: كيف يتحوّل التطوّر الفلسفي إلى تطوّر واقعيٍّ خارجيّ واجتماعيّ بل وحتّى حضاريّ؟ فهل ثمّة ربطٌ وعلاقةٌ منطقيّة بين الفلسفات وبين النظم الحاكمة على المجتمعات؟ وما هو موقع البناءات الفلسفيّة والوجوديّة في التحوّلات الحضاريّة والثقافيّة؟ وهل تبتني الحداثة الغربيّة على العقلانيّة الفلسفيّة وعلى علم الوجود النظريّ؟ وما هو الدور الذي يؤدّيه التفكير الفلسفيّ في ظهور الحداثة وتشكّلها؟ وهل المباني الفلسفيّة التي تستند إليها الحداثة هي نفسها المباني الفلسفيّة القديمة، أم أنّ بين الأمرين تفاوتاً واختلافاً جوهريّاً؟ وأخيراً هل يصحّ الحديث عن حداثة فلسفيّة أو فلسفة حداثويّة؟

الحقّ أنّ الفسلفة الحديثة في الغرب كان لها فهمٌ عن النظام الحاكم على الوجود، وقد حاولت طرح أفكار وأنظمة جديدة لم تكن معهودةً من قبل. فالفلسفات القديمة كانت تهدف إلى كشف الحقيقة، وأما الفلسفة أو الفلسفات الحديث فلم يعد اكتشاف الحقيقة جزءاً من اهتماماتها، بل صار جلّ همّها السيطرة على العالم، ومساعدة الإنسان في وضع يده عليه للتصرّف فيه. والفلسفة القديمة كانت تميل إلى البحث عن العلل الغائية الكامنة وراء وجود العالم، وكانت ترى أنّ كلّ مظاهر العقلانيّة الموجودة في العالم يمكن ردّها إلى حقيقة تقع خارج عالم الطبيعة. ومن هنا لم تكن تحاول بيان كيفية تطوّر العالم. وأمّا الفلسفة الحداثويّة فإنّها ترى في العقلانية الحاكمة على العالم عقلانيّة ماديّة. ولا تهدف إلى الكشف عن الحقيقة، ومن هنا نراها تفسّر العالم وفق العلل

الفاعليّة لا العلل الغائيّة. وعلى ضوء هذه الرؤية يمكن القول إنّ العقلانية الحاكمة على العالم بحسب الفلسفة الحديثة هي عقلانيّة آليّة تطبيقيّة أو فقل عمليّة، على حدّ تعبير أحدهم، بينما العقلانية التقليدية هي عقلانية انتزاعيّة ونظريّة.

وهذا ما يفسّر صيحة ماركس المشهورة، إذ كان يقول: لقد قصر الفلاسفة القدماء جهودهم على تفسير العالم، بينما المهمّ هو تغييره. وعليه فإنَّ العقلانيّة الفلسفية الحداثويّة تختلف عن العقلانية التقليديّة، في الغاية والموضوع والمنهج. وهذا التحوّل في الفلسفة بين قديمها وحديثها يمثّل قطيعةً وانفصالاً عن الفلسفة الأرسطيّة والمدرسيّة، وتأسيس لميتافيزيقا جديدة.

«يتجلّى التقابل والاختلاف بين الرؤية الكونية عند أنصار الميتافيزيقا الكلاميّة وبين الرؤية التي يتبنّاها أنصار العلوم الطبيعية الحديثة، في اهتمام الفريق الأوّل بالعلّة أو العلل الغائيّة، بينما يهتمّ الفريق الثاني بالعلّة الفاعليّة التي يمكن تحويل حركتها إلى أرقام وأعداد تحلّ محلّ العلّة الغائيّة الآنفة الذكر. وينبغي إخضاع الفلسفة للضغط لكي تجعل من المعرفة البشريّة خادماً لتقدّم الحضارة. ولقد تأثّر ديكارت وليبنتز بالعلوم الحديثة إلى حدٍّ كبيرٍ ما حدا بهما إلى الاعتقاد بأنّ الفلسفة وسيلة لزيادة علمنا بالعالم الخارجيّ...»[1] ويقول كابلستون في محلٍّ آخر: «إنّ بغية ديكارت من الفلسفة هي بحث الحكمة، والحكمة ليست مجرّد حزمٍ واحتياط في الأمور العلميّة، بل هي معرفة كاملة بجميع الأمور التي تساعد الإنسان على تحسين عيشه، والحفاظ على صحّته، كما تساعده على اكتشاف سائر الفنون والصناعات»[2].

ولم يكتف ديكارت بوضع الميتافيزيقا في خانة الفلسفة، صنّف العلم الطبيعيّ أو ما أسماه الفلسفة الطبيعيّة في الخانة نفسها، وصرّح بأنّ العلاقة بين هذا وتلك هي علاقة الشجرة بجذورها. ومن هنا لا يبدو غريباً إصرار ديكارت على القيمة العمليّة للفلسفة، ولا اعتقاده بأنّ حضارة الأمم مرهونة بتفوّقها الفلسفيّ وتعاليها بفلسفتها. وكأنّه عقد العزم على تجديد كلّ شيء وقطع صلته الفلسفيّة بمن سبقه من الفلاسفة القدماء. ولم يكتف باتّهام الأرسطيين بالاعتماد الكامل على أرسطو واستنادهم إليهم في تفاصيل أقوالهم ونظريّاتهم، بل اتّهمهم بعدم صحّة فهمهم لأفكار سلفهم، كما قذفهم بمحاولة البحث في الفلسفة الأرسطية، عن أمور ما خطرت لأرسطو على بال[3].

وحقيقة الأمر أنّ النظام الفلسفي الحداثويّ ما هو إلاّ فلسفة عمليّة تجريبيّة. وبعبارة أخرى: هو

[1]ـ فردريك كابلستون، تاريخ فلسفه، ج 4، ص 20-21.
[2]ـ المصدر نفسه، ص 88-89.
[3]ـ المصدر نفسه.

فلسفة عملٍ أكثر ممّا هو فلسفة نظر. والفلسفة الحاكمة على عصر الأنوار هي الفلسفة التي تتولّى التنظير للـ«جزمية المبتنية على العلم الحديث». ذلك العلم الذي يدّعي القدرة على التعامل مع المجالات كلّها[1]. وذلك لأنّ الفلسفة الحديثة تحاول تفسير وتبرير المبادئ ما بعد الطبيعيّة للعلم الحديث. بل إنّ النظام الفلسفيّ الحداثويّ ظهر إلى الوجود إثر التحوّلات التي طرأت على العلوم التجريبيّة، وبخاصّة الفيزياء. يقول أدوين أرثر برت في هذا المجال:

«إذا أنعمنا النظر في أعمال الفلاسفة الذين أتوا بعد نيوتن، نكتشف أنّهم يتفلسفون على ضوء المستجدّات التي وفّرها نيوتن بين أيديهم»[2].

موقع نيوتن في نظام الحداثة هو موقع عالِم وليس موقع فيلسوف؛ وذلك لأنّ تفسيره الميكانيكيّ للعالم هو تفسير علميّ وليس تفسيراً فلسفيّاً. ولكنّ ديكارت المعاصر لنيوتن، اهتمّ بالتفسير الميكانيكيّ من وجهة نظر فلسفيّة؛ وهذا ما جعل منه فاتح عهد الحداثة في الفلسفة الغربيّة. ولم يشغل الفلاسفة الذين أتوا بعد نيوتن أنفسهم بنقد نظامه الفكريّ ومجموع آرائه التي طرحها في كتابه أصول الفيزياء، واكتفى أكثرهم بنقد جزئيّ لبعض القواعد الفزيائيّة فحسب. وقد خلف ديكارت في زعامة الفلسفة الحديثة مجموعة من الفلاسفة الكبار منهم كانط وهيغل الذي أوصل الفلسفة الحديثة إلى أوجها. ومن هنا يعدّ الفكر الفلسفيّ الحديث مديناً لهيغل وفلسفته في المائة والخمسين سنة الأخيرة من عمر الفلسفة والفكر الفلسفيّ. وعلى حدّ تعبير بيتر سنغر: «لولا هيغل لما كنّا شهدنا في المائة والخمسين سنة الأخيرة من عمر الفكر الفلسفيّ والسياسيّ ما نشهده الآن»[3]. ويرى هابرماس أنّ هيغل يستحقّ بجدارة لقب فيلسوف الحداثة، وذلك أنّه هو الذي حوّل مفهوم الحداثة إلى نظام فكريٍّ شامل مقتدرٍ، وهو الذي أضفى عليه تلك القوّة التي سمحت له بالنفوذ على العالم والتاريخ.

ويمكن القول بالاستناد إلى ما يُلاحظ في مؤلّفات فلاسفة الحداثة ومعلّميها، إنّ الحداثة الغربية مرهونةٌ بتجديد النظرة الفلسفيّة إلى الوجود كما قلنا إنّها مرهونةٌ بالنظرة العلمانيّة إلى الإنسان. أي ما كانت الحداثة ستنشر وتنمو لو بقي الإنسان يحمل النظرة التقليدية إلى الوجود. فالفسلفة الحداثوية في نظرتها إلى الوجود هي نظرة ماديّة وعلمانيّة، ولم يعد الوجود بالنسبة إلى إنسان الحداثة مظهراً من مظاهر الهيبة والجلال الإلهيّين. بل العالم عند الحداثويّ مستقلٌّ قائمٌ بذاته، وهو أثر من آثار مجموعة من الأحداث العمياء، أو فقل هو هو نتيجة مجموعة من القوانين الماديّة. أي هو حاصل

[1]ـ كريم مجتهدي، فلسفة وتجدد (الفلسفة والحداثة)، ص 23.

[2]ـ أدوين أرثر برت، مبادي ما بعد الطبيعي علوم نوين (المبادئ الميتافزيقية للعلوم الحديثة)، ص 25.

[3]ـ مير سپاسى، تأملى در مدرنيته ايرانى (نظرة في الحداثة الإيرانيّة)، ص 60.

مسيرة التطوّر الماديّ والقوانين التي تحكم حركته هي نتيجة صدف متتالية، دون أن يكون خاضعاً لمدبّر يقف وراءه. وليس له علّة تقع خارج حدود الطبيعة[1].

هذا ولم تولد النظرة الماديّة في الحداثة فجأةً. بل خطا الخطوات الأولى على هذا الطريق مجموعة من العلماء والفلاسفة أفرغوا العالم من العناصر الماورائيّة. ولم تكن النظرة الماديّة واضحة إلى الحدّ الذي نعرفه اليوم، بل كانت تتسع الفلسفة في بدايات نشأة الفكر الحديث لله. فنيوتن مثلاً صاحب النظرة الميكانيكيّة إلى العالم والذي يرى أنّ العالم يسير وفق معادلات ميكانيكيّة مادّية، يرى أنّ المحرّك الأوّل للعالم هو الله. وقد كان يشاركه ديكارت في هذه النظرة التي تقبل وجود الله. ثمّ ما لبث عدد من الفلاسفة أن اعترضوا على هذا المنسوب من الألوهيّة في النظرة إلى العالم، وسخروا من أصحابها:

«كان واضحاً بالنسبة لنيوتن وجود شيء من الفوضى في حركة السيّارات لا يمكن تفسيرها بحسب قانون الجاذبيّة الأثير لديه. وبعبارة أخرى: ثمّة تفاوتٌ بين الحركة الواقعيّة للسيّارات وبين ما كانت تقتضيه الحسابات الرياضيّة. ولم يكن بوسع نيوتن سوى التفكير في حلٍّ هو: أنّ الله قد يتدخّل في بعض الأحيان فيعيد السيّارات التي تنحرف عن مسارها الأصليّ إلى مسارها الطبيعيّ. وبحسب اطّلاعي كان هذا التفسير هو الفرصة التاريخيّة الأخيرة التي أتاحها عالمٌ كبير مثل نيوتن لتفسير ميتافزيقيّ في نظامه العلميّ. وأمّا لايبنتز فقد كان يعلّق على إله نيوتن بالقول: إنّ إله نيوتن ميكانيكيّ قليل الخبرة؛ إذ إنّه لم يستطع صناعة آلة تستغني عن الإصلاح والترميم بين فترة وأخرى.

وقد أثبت لابلاس الذي أتى بعد نيوتن بحوالى قرن (1749-1827) أنّ الظواهر التي عجز نيوتن عن تفسيرها ولجأ إلى الإله لتفسيرها ما هي سوى محاولات تصحيح ذاتيّة، وبالتالي لم نعد مضطرّين إلى اللجوء إلى التدخّل الإلهيّ لتفسيرها. وقد أدّى هذا الحذف للتفسير اللاهوتي للظواهر الفلكيّة إلى ولادة النظرة الماديّة التي أفضت إلى الإلحاد. والوجود بحسب هذه النظرة آليّةٌ (ميكانيزم) مستقلّةٌ. ويقع هذا التوجّه في الجهة المقابلة للتصوّر العضويّ الذي كان يتبنّاه بعض الفلاسفة القدماء أو بعض فلاسفة القرن العشرين. والعالم، بحسب هذا التصوّر العضويّ الأخير، محكوم لعلّة فاعليّة واعية ذات إدراك، بينما هو في التصوّر الآليّ فاقدٌ لأيّ شكلٍ من أشكال الوعي والإدراك»[2].

[1]ـ ادگار مورن، طبيعت طبيعت (طبيعة الطبيعة)، ص 46؛ هويت انسانى (الهويّة الإنسانيّة)، ص 34.
[2]ـ رينيه گنون، سيطره كميّت وعلائم آخر الزمان (زمن الكمية وعلامات العصر)، ص 208-209.

ويمكن بيان العناصر الأساسيّة للنظرة الفلسفية الحداثوية إلى الوجود بالآتي:

أولا: الوجود هو تراكمٌ من الطاقة الكامنة التي ينبغي الحصول عليها واستثمارها في الإنتاج والاستهلاك.

ثانياً: العالم هو موضوع ومتعلّقٌ للمعرفة الإنسانيّة، وهو مجموعة من الأشياء التي لا روح فيها.

ثالثاً: العالم هو آلة كبيرة تدور وتعمل دون تدخّلٍ من قوى من خارج الطبيعة، وهي تسير بشكل آليّ وذاتيّ.

رابعاً: مهمّة الإنسان في هذا العالم هي تسخيره والتصرّف فيه دون حدٍّ أو قيدٍ.

خامساً: ينبغي للبحث عن علّة الكون أن يخلي الساحة للبحث عن كيفيّته وتبيين حركته وتطوّره.

وبعبارة أخرى: استطاع الفكر العلمانيّ في النظرة إلى الوجود الانتشار والسيطرة على الساحة الفكريّة، بعد حذف الغائيّة وإلغائها، وبعد غلبة النظرة الموضوعانيّة إلى العالم وتفسيره بطريقة ميكانيكيّة. وبعد هذا صار العالم ماديّاً من رأسه إلى أخمص قدميه، وخلا من أي بعدٍ من أبعاد عالم المعنى، ما أفسح المجال للإنسان ليستقلّ ويتفرعن[1].

مباني الحداثة في نظرتها إلى الدين

الأفكار المسيحيّة الكلاميّة هي من المباني التي تركت أثرها في الحداثة وانتشارها. فقد أدّى الفكر اللاهوتي المسيحيّ دوراً مهمّاً في التمهيد بأشكال مختلفة للفكر الحداثويّ، ولو كان ذلك في بعض الأحيان على سبيل تأمين الأرضيّة أو البيئة الحاضنة. ولو لم يستطع الفكر اللاهوتي المسيحيّ التكيّف وإعادة الانتشار بأشكال تنسجم مع الحداثة لما استطاع الغرب الوصول إلى ما وصل إليه؛ وذلك لأنّ المسيحيّة كانت ستعيق تطوّر الحداثة ومشروعها في المجتمعات الغربيّة. أمّا لماذا استطاع الفكر المسيحيّ التكيّف مع مقتضيات الحداثة؟ وهل أنّ طبيعته تقتضي سهولة تكيّفه وإعادة صياغته بأشكال لا تتنافى مع الفكر الحديث الأمر الذي أدّى إلى ضعف الفكر الدينيّ وإخلائه الساحة للفكر غير الدينيّ؟ هذه وغيرها أسئلة تستحقّ الوقوف عندها ولا يمكن الإجابة عنها في مثل هذه الدراسة. ولكن مهما يكن من أمرٍ فإنّ ما حصل هو تنازل المسيحيّة والفكر اللاهوتي المسيحي وإعادة صياغة نفسه بطريقة تسمح للحداثة بالانتشار والتمدّد في المجتمعات التي ينتشر فيها هذا الفكر. مع الالتفات إلى أنّ فكر الحداثة لا يقبل الفكر اللاهوتيّ ولا ينسجم معه؛ ولكنّه

[1]ـ المصدر نفسه، 114-133.

لم يكن يرغب في مواجهة تاريخ طويل من الفكر اللاهوتي المسيحيّ، حيث إنّ الثقافة الغربية مشحونة بالرموز والتعاليم الدينيّة المسيحيّة، ما يحول يعجِز الحداثة عن الوقوف في مواجهة هذه الثقافة السائدة. ومن هنا اقتضت أيديولوجيا الحداثة أن تعمد إلى حلّ الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ في نموذجها (بارادايم) وتقدّمه بطريقة دفعت الدين والفكر الديني إلى الانسحاب تدريجاً من الساحة، وتنازله عن المواقف الأيديولوجيّة التي كان يتبنّاها. وبعد هذا كان من الطبيعيّ للفكر اللاهوتيّ أن يتكيّف مع التطوّر العلمي والتقنيّ الناجم عن الحداثة، لكي يبعد عن نفسه تهمة التحجّر والرجعيّة.

وواقع الحال هو أنّ الفكر الكلاميّ لمّا كان يؤدّي دور المفسّر للتعاليم الدينيّة، كان يحاول على الدوام تقديم نفسه بصورة عقلانيّة متناغمة مع التحوّلات التي كانت تعصف بها الحداثة الغربيّة. واستطاع الفكر اللاهوتيّ، إجمالاً، ملء الفراغ الروحيّ في المجتمعات الغربيّة، وكان يقدّم ما وسعه ذلك، تفسيرات وأجوبة عن الأسئلة الميتافيزيقيّة حول المبدإ والمعاد. وقد أسهم ذلك كلّه في تحسين العلاقات الاجتماعيّة، وإضفاء معنًى على الحياة ترك أثره في الحياة الاجتماعيّة الغربيّة. ولم يشإ الفكر الحداثويّ التخلّي عن هذه الدعامة الثقافيّة ونفيها بالكامل دفعةً واحدةً. وقد حاول الفكر الحداثويّ استثمار هذه المباني الفكريّة التي كان يجود بها اللاهوت الديني المسيحيّ، في خدمة مصالحه واستراتيجيّاته الفكرية والثقافيّة. ما سمح للمراقب غير الغوّاص أن يظنّ أنّ الحداثة واللاهوت المسيحيّ الغربي يصدران عن مورد واحد. فمن الناحية الأيديولوجيّة كان ضروريّاً وحيويّاً، للحداثة وجود بل إيجاد نظام تبريريّ واعتقاديّ يسمح بنشر قيم الحداثة وتوسّع مشروعها، على أن يكون هذا النظام منسجماً مع الثقافة المسيحيّة وملائماً للحداثة في آن معاً. وقد كان هذا النظام الفكريّ حاملاً ومساعداً للفكر الحداثويّ على إعمال التغييرات الواسعة التي في المقولات الحاكمة على الثقافة التقليديّة، ليعيد بعد ذلك صياغة المجتمع وهندسته وفق مقولات العلمانيّة. وبعد هذه المرحلة من مسيرة الحداثة بدأت مرحلة «الفتح» من تاريخ الحداثة وشرع هذا الفكر بالاستعمار والاستغلال خارج حدود الغرب مستفيداً من العناوين الدينيّة لتبرير أهدافه. وقد ساعدت هذه العناوين الدينيّة التي كانت تتبنّاها الكنسية على تبرير انتشار الحداثة وإقناع المجتمع الغربيّ بالتمدّد خارج حدوده. بل لا نعدم أثر هذه العناوين الدينيّة في تاريخ الفلسفة الغربيّة أيضاً. وصفوة القول إنّ المباني الدينيّة المسيحيّة الجديدة لم تكن الأساس في ولادة الحداثة والفكر الحداثويّ، بل شهد العالم منذ عصر النهضة فما بعد ولادة ظاهرة حاولت الكنيسة المسيحيّة مقاومتها في مراحلها الأولى، ولكنّها ما عتمت أن وجدت نفسها مضطرّةً للتكيّف معها والتأثّر بها. وما لبث الفكر الحداثويّ أن صادر من الفكر اللاهوتيّ بعض الأفكار التي تخدم مشروعه

واستثمرها أيمّا استثمار. ولم يأخذ التطابق والتكيّف بين الفكر اللاهوتي وبين الحداثة شكلاً واحداً عبر التاريخ، بل كان يحدث في كلّ مرحلة تاريخيّة بالصيغة التي تنسجم مع تلك المرحلة. حيث شهد تاريخ اللاهوت الغربيّ نسخاً عدّة وتسميات مختلفة منها: اللاهوت الصناعيّ، واللاهوت ما بعد الحداثيّ، واللاهوت الليبرالي، ولاهوت موت الله وغيرها...

«لقد شهد القرن التاسع عشر انتشاراً واسعاً للتيّار الدنيويّ غير الدينيّ، وخطا هذا النمط الفكريّ خطوات إلى الأمام، سمحت له بالدخول إلى ساحة اللاهوت التي كانت حتّى ذلك التاريخ في عهدة الدين وميدانه الأثير. وفي تلك المرحلة بدأت التيّارات اللاأدريّة والإلحاديّة تنفذ إلى ساحة اللاهوت لتجادل الدين في ساحته الوحيدة تقريباً، ومع هذه التيّارات بدأ الفكر اللاهوتيّ التقليدي بالانسحاب تدريجاً والتراجع في وجه المدّ العلمانيّ. واللاهوت كما هو معلوم همٌّ فكريّ أساس للفكر الدينيّ الغربيّ. ومركز المسيحيّة ونواتها هو الأبحاث اللاهوتيّة، ومن هنا فإنّ تراجع المسيحيّة من هذه الساحة في مواجهة الغارات العلمانيّة كان أخطر وأشدّ وقعاً من تراجعها في أي ميدان من الميادين مهما كان مستوى أهميّتها. بل كان هذا التراجع رمزاً ومؤشّراً على تراجع الفكر الدينيّ من الحياة الاجتماعيّة والإنسانيّة. وقد بلغ هذا التيّار أوجه في القرن العشرين حتّى كدنا نرى أنّ القسم الأعظم من اللاهوت المسيحيّ لاهوتاً غير دينيّ»[1].

ولا شكّ في تأثّر الفكر اللاهوتيّ والكلاميّ بالأوضاع الاجتماعيّة والتطوّرات الفكريّة والفلسفيّة والثقافية التي عصفت بالثقافة الغربيّة. وهذا يدفعنا إلى القول دون مبالغة إنّ التحديث في الفكر اللاهوتيّ الغربيّ أدّى إلى علمنة النظام العقلانيّ الحاكم على اللاهوت الغربيّ. الأمر الذي كان رافعةً للعلمانيّة في البلدان الغربيّة وغير الغربيّة. وقد أسهم هذا التحوّل في الفكر اللاهوتيّ في تلك المرحلة من مسيرة الحداثة في انتشارها وتمدّدها. ومن هنا نجد أنّ بعض الحركات الدينيّة أفضت إلى مزيد من العلمانيّة والرأسمالية على الرغم من كونها ذات بعدٍ دينيّ في بداياتها، وهنا نشير إلى البروتستانتية والطهرانية (puritanism). وقد أنعم ماكس فيبر النظر في هذا الأمر وبيّنه أيمّا تبيين، وذلك في كتابه البروتستانية وأخلاق الرأسماليّة. وقد حاول في كتابه هذا بيان الدور الذي أدّاه الفكر اللوثري في التمهيد للرأسماليّة الغربيّة. يقول فيبر في هذا المجال:

«لم يكن ما يُعرف اليوم بـ«التقدّم» محلّ التفات عدد من اللاهوتيين من أمثال: لوثر، وكالفن، وناكس، ووات. بل كانت تعاليم هؤلاء معارضة لكثيرٍ من قيم الحياة الجديدة التي لا يعارضها اليوم حتّى أشدّ الناس تعصّباً. وإذا أردنا الربط بين التعاليم البروتستانتية القديمة وبين ثقافة الرأسماليّة،

[1]ـ سيد حسين نصر، جوان مسلمان ودنياى متجدد (الشاب المسلم والعالم الجديد)، ص 203.

علينا الإشارة إليها في الخصوصيّات الدينيّة الصرفة للتعاليم البروتستانتية، وليس في السمات الماديّة العمدية للحياة»[1].

وبشكلٍ عامٍّ يمكن القول إنّ الماهية العلمانية والماديّة للحداثة تسرّبت إلى ثنايا النظام اللاهوتي المسيحيّ، ووجّهة النظام العقلانيّ لهذا اللاهوت نحو العلمانيّة والدنيوية[2]. وقد أفضى هذا المنهج الفكريّ إلى «لاهوت من دون إله» وإلى «لاهوت موت الله».

بالنظر إلى ما تقدّم كلّه يتبيّن أنّ المباني الدينيّة للحداثة هي:

1ـ يتبنّى اللاهوت الحديث تفسيراً فرديّاً وإنسانويّاً للدين والتديّن. ويُنظر إلى الدين بحسب هذه الرؤية على أنّه أمرٌ وجدانيٌّ وشخصيٌّ، لا صلة له بعلاقات الفرد والمجتمع. وقد تحوّل الدين بحسب هذه النظرة إلى تجربة فرديّة إنسانيّة ضعف البعد الماورائيّ فيها إلى أقصى الحدود الممكنة. ولأجل هذا يمكن أن تتحقّق هذه التجربة عند الإنسان، بما هي تجربة وجدانية باطنيّة، دون أن تتضمّن بالضرورة أيّ التزام بالتعاليم الدينيّة.

2ـ لقد استوعب اللاهوت الحديث العلمانيّة وقبلها، ونفى أيّ بعد أيديولوجيّ عن الدين. ولأجل هذا لم يعد ثمة صلة بين الدين والسياسة، وبين الدين والعلم، بمعنى فصل الميادين وعدم السماح بالمزج بين أدوار الدين وأدوار السياسة، ولم يعد يُسمح للدين بالتدخّل في الهندسة الاجتماعيّة وعلاقات الحياة الإنسانيّة، على الرغم من أنّ مثل هذا الفصل لم يتحقّق بالصورة المفترضة في الواقع العمليّ، بل بقيت النظم السياسيّة تضيّق الساحة على الدين وتخرجه من ساحات اشتغاله الواحدة بعد الأخرى[3].

3 ـ التعدديّة أيضاً من المباني الحاكمة على اللاهوت الحديث. وقد فتح الاعتراف بالتعدّديّة وفق هذا المبنى الباب على مصراعيه للتفسير الحرّ للدين دون أيّ قاعدة ملزمة، وأسقط الحجّيّة والمشروعيّة عن أيّ مرجعيّة لتفسيره. ومن الطبيعي أنّ الانطلاق من هذا المبنى يسمح بتفسير التعاليم الدينيّة بأيّ طريقة ولو كانت ذاتيّة محضة، وبخاصة إذا اعتُمِدت الهرمنيوطيقا، فعند ذلك لا نستبعد تفسير الدين بطريقة لا دينيّة أي ضدّ الدين نفسه[4].

[1]ـ ماكس فيبر، أخلاق بروتستانت وروح سرمايه دارى (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، ص 48.
[2]ـ جان كورتنى مورى، «انسان بى خداى عصر نوگرايى وعصر فرانوگرايى» (الإنسان من دون الله في عصر الحداثة وما بعدها)، مجلة أرغنون، العدد 11-12، ص 404.
[3]ـ خاكي قراملكي، فراگرد دنيوى شدن (سيرورة الدنيوة)، سايت باشگاه انديشه.
[4]ـ ملكم هميلتون، جامعه شناسى دين (علم اجتماع الدين)، ص 296-297.

نحو نظرية كونيّة في القيم

قراءة في "مفهوم الخير الأخلاقي" عند بيري..

أحمدعبد الحليم عطية [*]

تظل القيم محوراً أساسياً في حياة الإنسان المعاصر، وتبقى هي البديل الفلسفي الأخلاقي للعولمة التقنية والاقتصادية التي تسيطر على حياتنا اليوم. فما هي مكانة ودور القيم في عالمنا، وهل يمكن أن تقدم القيم الأخلاقية رؤية كونية للعالم المعاصر؟.

هذا السؤال المركّب سيكون مدار البحث الذي يسعى فيه المفكر المصري أحمد عبد الحليم عطية، إلى تقديم رؤية إبستمولوجية للقيم، كما يحاول الإجابة على إمكان بلورة نظرية معرفية على نطاق إنساني شامل حول القيم الحديثة وأخلاقياتها.

المحرر

فلسفة القيم أو «النظرية العامة للقيمة» ونعني بها القيم في الفلسفة الواقعية الجديدة الأميركية، التي ظهرت في بداية هذا القرن في كل من إنجلترا وأميركا. ولعل من أبرز ممثليها: مور، ورسل، والفرد نوراث وايتهد، وصمويل الكسندر، ولدى العديد من المدارس الواقعية في الولايات المتحدة. وهذه المدارس التي تدور مباحثها الفلسفية حول الابستمولوجيا وتحليل المعرفة الإنسانية. وإن كنا نجد لدى هؤلاء الواقعيين اهتماماً بالقيم، فلا بد لنا من أن نشير بصفة خاصة إلى النظرية العامة التي قدمها الفيلسوف الأميركي المعاصر رالف بارتون بيري (1876-1957) (R.B. Perry). وهذا الفيلسوف يُعد من أبرز أعضاء الواقعية الجديدة الأميركية، بما قدمه من كتابات في نظرية المعرفة الواقعية، وفي نظرية القيمة وفي الفلسفة الاجتماعية وفلسفة الحضارة التي طابق بينها وبين آفاق القيم. هي نظرية في الحضارة الإنسانيّة تبدأ من القيم العامة، وتنتهي بنظرية في الألوهية.

---

*- مفكّر وأكاديمي ـ جمهورية مصر العربية.

ولد بير في 3 يوليه 1876 في بولتمي في فرمونت بنيو انجلند، والتحق بجامعة برنستون. وقد حصل على الماجستير عام 1897 وعلى الدكتوراه 1889 من جامعة هارفارد، التي ظل يدرس بها منذ سنة 1902 حتى أحيل للتقاعد عام 1946. وقد شغل منذ البداية بالرد على المثالية وكان ذلك عام 1901 في مقالته «دحض الأستاذ رويس للواقعية والتعددية» وكوّن مع زملائه الواقعيين مجموعة نشرت بعد عدة اجتماعات مشتركة في يوليو 1910 ما أطلقوا عليه «البرنامج والبيان التأسيسي الأول لستة من فلاسفة الواقعية الجديدة» ولم يمض عامان على عملهم الأول حتى ظهر لنفس المجموعة مجلدهم المشترك الثاني «الواقعية الجديدة: دراسات تعاونية في الفلسفة» في يوليو 1912 الذي كان بداية معرفتهم في دوائر الفلسفة بهذا الاسم. وألقى محاضرات جيفورد للدين الطبيعي بجلاسجو عامي 47 / 1948 ومن دروسه فيها قدم كتابه «آفاق القيمة» Realms of Value عام 1950 الذي يمثل مع كتاب «النظرية العامة للقيمة»، نظريته التجريبية البارزة في الفكر الأميركي في مجال القيم والتي تمثل إسهام الواقعية الجديدة في القيم. وصدر «إنسانيّة الإنسان» 1956، وظل يحمل لقب أستاذ الفلسفة الفخري لكرسي إدغار بيرس طوال حياته حتى توفي في كبرديج في 22 يناير 1957.

وقد تعددت إسهامات بيري في الفلسفة وتاريخ الفكر الأميركي، لكن هذا لم يمنعه من المشاركة في الحياة العامة والاهتمام بالقضايا الاجتماعية، ونستطيع أن نتبين ثلاث اتجاهات أساسية تدور حولها كتاباته: الأول هو اتجاه تكنيكي أكاديمي في الفلسفة تمثل في الواقعية الجديدة ونظرية القيمة، والثاني دراسات تتعلق بالفكر الأميركي، والثالث كتاباته عامة اجتماعية تتناول قضايا الديمقراطية[1].

ويتمسك بيري بأنّ الفلسفة تنبع من اهتمامات إنسانيّة أساسية، فالحياة هي نقطة البداية. والفلسفة حتى بالنسبة إلى أكثر النقاط الفنية العميقة الخاصة بها تنغمس في الحياة وشديدة التعلق بها بدرجة لا يمكن فصلها بإشباع الحاجات وحل المشاكل العملية[2]. ويتضح هذا المفهوم، الذي يربط الفلسفة بالاهتمامات الإنسانية ـ وهو تعريف له دلالاته - في كتابه «الصراع الراهن للأفكار» حيث ركز على النتائج الأخلاقية والسياسية والدينية للفلسفات المختلفة، فهذا الكتاب «دراسة للخلفية الفلسفية للحرب العالمية» ففي مقدمة «النظرية العامة للقيمة» ينطلق بيري من الحياة كنقطة بداية لكل من الفلسفة والقيم. ويؤكد ريك أن بيري في ربطه بين الفلسفة والحياة مدين كثيراً إلى فلسفات

[1]- -Andrwe Reck، Recent American Phil، Pantheon books a Division of House، New York 1964، p. XX، p. 43.
[2]-R. B. Perry: General theory of value، Introduction.

الحياة Lebenc philosophic التي ازدهرت في نهاية القرن التاسع عشر[1] فالحياة كما يقول بيري، في جوهرها الأكثر عمقاً تتعلق طبيعياً وعضوياً بالفكر، ومثل هذا الفكر ونتائجه هو الفلسفة[2].

الواقعية الأخلاقية الجديدة

ومن خلال هذا الفهم للفلسفة وبناء على ربطه إياها بالاهتمامات الإنسانية فقد وجه انتقاداته إلى كل الاتجاهات المخالفة له، ورغم انتقاده لكل من البراجماتية والوضعية والمادية، فقد حظيت المثالية باهتمام شديد يتناسب مع قوة ممثليها في هذا الحين.

ويحدد بيري موقف الفيلسوف الواقعي الجديد من العلاقة بين العلم والفلسفة في سياق تمييز موقفه من المثالية، بقوله: «إنّ الواقعي يأمل أن يصبح الفلاسفة كالعلماء يتحدثون لغة عامة ويشكلون مشاكل عامة ويلجئون إلى دائرة عامة من الحقيقة بحثاً عن الحلول الخاصة بهم، وعلاوة على ذلك فهو يأمل أن يتخلص من المنولوج الفلسفي ومن الشعر الوجداني والكيفية الانطباعية للتفلسف. وكل ما يهمه هو أن تصبح الفلسفة نمطاً من المعرفة، وليست أغنية أو صلاة أو حلم، وعلى هذا فهو يقترح أن تعتمد بدرجة أقل على الحدس وبدرجة أكثر على الملاحظة والتحليل، «وهو يدرك أن وظيفته في التحليل الأخير مثل وظيفة العالم فهناك عالم خارج يكتنفه الظلام ومن المهم أن نضيئه كلّما كان ذلك ممكناً»[3].

وتعد الواقعية الجديدة ونظرية المعرفة عند بيري نقطة بداية ومدخلا نظرياً لاهتمامات متعددة في مجال الأخلاق والسياسة والقيم والحضارة البشرية عامة[4]. بل إنّ كتابات بيري في القضايا العملية تفوق في كثرتها ما كتبه في المسائل النظرية. وقد استمرت نظرية بيري في القيمة ووجدت امتداداً لها لدى بعض زملائه وتلاميذه الذين اتخذوا منها أساساً لدراستهم وطوروها كما تظهر على سبيل المثال في أبحاث ودراسات ستفنس بيبير[5] وس. تولمان، وهكذا تتعينَّ النتائج الأخلاقية والدينية الواقعية الجديدة ونظرياتها في المعرفة في أنّها: فردية، ديمقراطية، وذات نزعة إنسانيّة في أخلاقها، وهي تعتقد في وجود الله. ومصلحة في الديانة الخاصة بها، وهي ترفض الأوهام، ويقظة، تميز الخير عن الشر وتحاول الارتقاء به[6].

[1]-Andrew Reck، Ibid، p. 4 -1

[2]- R. B. Perry Present philosophic tendencies، Longman Green & Co.، New York، 1912 pp. 4-7.

[3] - R. B. Perry: Present conflict of Ideals، P. 369.

[4] - Andrew Reck، p. 15.

[5] - S. C. Pepper: Source of value، p. 2، 53.

[6] - R. B. Perry: Present ....، p. 379.

والواقعية الجديدة قريبة من الحياة، فهي تربط «مدينة المستقبل» بالآمال الحاضرة وبكفاح الجنس البشري. ولكي يوضح بيري ذلك يستعين بنص لويلز Walls ـ نقتبسه هنا ـ ليحدد ما يدعوه بـ «مملكة العالم الخاصة بالآله».

«تكون هذه المملكة نشاطاً سلبياً متساوي في الدرجة لكل الجنس البشري نحو غايات مقدسة معينة. وهذه الغايات كما ندركها هي: أولاً المحافظة على الحياة البشرية، ثانياً: استكشاف الوجود الخارجي للطبيعة كما هي، وكما كانت أي التاريخ والعلم، وثالثاً: ذلك الاستكشاف للإمكانية الإنسانية والتي هي الفن. رابعاً: توضيح الفكر والمعرفة الذي هو الفلسفة. وأخيراً التوسع التدريجي والتطور الخاص بالحياة السلالية تحت هذه الأضواء حتى يمكن للرب من أن يعمل عبر مجموعة أفضل باستمرار من الإنسانية، وعبر عقول مهيئة بطريقة أفضل حتى يزداد هو وسلالتنا إلى الأبد. ونعمل إلى ما لا نهاية نحو تطوير قوى الحياة وقهر القوى العمياء للمادة خلال أعماق الفضاء. والاله غير المنظور[1].

لقد كانت دراسة «القيمة» تعد مبدأ أساسياً في الاقتصاد، وظهرت نظريات عديدة تبحث في طبيعتها، إلاّ أنّها لم تعرف علمياً إلاّ في القرن التاسع عشر كواحد من المواضيع الفلسفية الأصيلة. صحيح أن الفلاسفة قد ناقشوا منذ القدم موضوعات مثل الخير والحق والفضيلة والعدالة والجميل والصادق، إلاّ أنّ تصور القيم لم يتضح إلاّ في الفلسفة المعاصرة حيث صار يشغل منزلة الصدارة بين موضوعات الفلسفة من حيث الأهمية. وكما يقول الفيلسوف الأميركي المعاصر ولبر ايريان (W.M. Uurban) (1952-1873) وهو من أوائل الباحثين في نظرية القيمة المعاصرة: «نادراً ما كان هناك في تاريخ الفكر وقت شغلت فيه القيمة مكان الصدارة بهذا الشكل مثل الوقت الحالي». وهو يرى أن التغير الأساسي في القيم الفعلية للجنس البشري أو ما يطلق عليه «الأخلاق القلقة الخاصة بنا» قد خلق ما يمكن أن يوصف بالتغير التدريجي لمركز الجاذبية الفلسفي من مشكلة المعرفة إلى مشكلة القيم. بل أن مشكلة المعرفة ذاتها في بعض الميادين قد أصبحت مشكلة للقيمة»[2]. والأسباب التاريخية لهذا التغير في المواقف واضحة تماماً وهي تبدو في الانتقال من العقلانية إلى الإرادية، والنظام القاسي للروح البشرية الذي يبدو في التطبيق الكلي لمفاهيم النشوء والصراع من أجل الوجود. هذا التغير التدريجي يجيء من دعوة نيتشه إلى إعادة تقييم القيم[3].

والإتجاه الذي يرمي إلى خلق مجال جديد للقيم يرجع إلى الفلسفة الألمانية. حيث يعد الأب

[1]- Ibid، p. 380.

[2]- **W.M. Urban: Valuation، Its nature and lows، librory phil.، George Allex uniw Ltd، 1909، pp. 1-3.**

[3]- انظر دراستنا عن نيتشه في الفكر العربي،مجلة الفكر العربي المعاصر،بيروت

المؤسس لحركة القيمة في الفلسفة الحديثة هو ردولف هرمان لوطزه (1781-1871)، الذي يعد أول من حلل القيمة من الناحية الفلسفية، لأنّه ارتأى أنّ نقطة البداية في الميتافيزيقا هي الأخلاق. وشاركه في هذه الجهود زميله اللاهوتي ريتشل في مؤلفه «الدفاع عن المسيحية»، ثم تابع الفلاسفة الألمان جهودهم في هذا المجال. ونستطيع أن نتبين أن التطور اللاحق في نظرية القيمة يرجع إلى اتجاهين أساسيين ظهرا فيما يسمى بالمدرسة الألمانية (النمساوية) الأولى والثانية. الأولى هي المدرسة الاقتصادية التي تضم المتخصصين في القيمة الاقتصادية أمثال مانجر وفون وايزر، وفون بوهيم بافريك[1]والمدرسة الألمانية الثانية في القيمة (المدرسة الفلسفية) تشمل: برتانو، وكلا من اهرنفلس، مينونيج، وأيضاً تلاميذ مينونيج: أوسكار كرواس، وارنست ميلي الذين بحثوا القيمة بمعناها الفلسفي العام بتأثير من أسلافهم السابقين[2]. وبالإضافة إلى هؤلاء هناك مدرسة بادن الكانطية الجديدة، التي أسسها فيلهلم فندلباند (1848-1915)، وريكرت، وتطورت لدى هوجو منستربرج. وقد أثرت المدرسة الألمانية للقيمة في الفلاسفة الأميركيين باتجاهها نحو إيجاد نظرية عامة للقيمة، واتضح هذا التأثير لدى كل من بيري وباركر وايربان.

تلبي نظرية بيري العامة في القيمة هذا المطلب المعاصر بدافعيه «فقد كانت إحدى الإنجازات الجوهرية في النزعة الواقعية الجديدة الأميركية، والتي كانت قادرة على أن تواجه مواجهة فعالة الأخلاق الثابتة المتعارف عليها»[3] وفي هذا يقول جون ليرد «إن بيري استطاع أن يظهر أن التحول التاريخي في قيمنا» يعتمد على تكوّن ونشوء وتغير الاهتمام وعلى تغيّر ونمو أهداف المجتمعات البشرية[4] وعلى هذا تعد نظرية بيري في القيمة امتداداً لموقفه الواقعي الجديد وتجيء متسقة معه فقد انتقل من واقعية التكنيكية إلى واقعية عملية ونجد التقاء هذين النوعين في نظريته العامة للقيمة[5].

نظرية القيمة

وإذا كان هناك من الشراح من يعتبرون نظريته في القيمة هي الأساس لنظرية أكثر شمولاً للحضارة الإنسانية. ويستدلون على ذلك بأنه في الفقرة الختامية للنظرية العامة في القيمة قد نظر وراء تعاريف القيمة الشاملة ومقاييس القيمة المقارنة ووعد باستخدام هذه المبادئ لتصحيح

[1] - Nicolas Rescher: Introduction to value thery، prentice Inc، Englewood cliffo، New Jersey 1969، pp. 50-51.

[2] - Nicolas Rescher: Ibid، p. 50.

[3]-هـ. شنيدر: تاريخ الفلسفة الأميركية: د. محمد فتحى الشنيطى، دار النهضة القاهرة ص435.

[4] - J. Laird، Recont philosophy، p. 223.

[5] - J. Blau، p. 288.

وانظر مقدمة د. زكى نجيب محمود للترجمة العربية لآفاق القيمة عبد المحسن عاطف سلام دار النهضة العربية بالقاهرة.

الحدود وإقامة نظام بين مجالاتها الموثوق بها تاريخياً، فإنّ هذه الخاتمة لم تظهر حتى عام 1954 عندما نشر «أفاق القيمة»، وهي كما ينص عنوانها الرئيسي دراسة نقدية للحضارة البشرية على ضوء نظرية الاهتمام وفيها تبدو الحاجة عاجلة لدراسة نقدية للحضارة[1].

هذا التفسير لنظرية القيمة، والذي يطابق بينها وبين مجالات الحضارة البشرية يؤكد مفهوم التكامل لدى بيري، الذي يتضح في الوحدة العضوية بين كل من النظرية العامة و«آفاق القيمة»، أي بين النظرية والتطبيق. ففي تقديمه للنظرية العامة يقول: «هذا العمل له امتداداً فيما اسميته بمجال آفاق القيمة الذي تناولت فيه مختلف الأنماط للقيمة، أمّا هنا فقد حددت معنى القيمة، ووضعت مبادئها الأساسية»[2]. وتأكيداً للتكامل بين هذين العملين قال في مقدمة «آفاق القيمة»: بعد أن ناقشت الطبيعة العامة للقيمة، وأوضحت المبادئ التي تحدد أنواعها وتغيراتها الفجائية في عوالمها الحقيقية يكون الجهد الحالي الذي أقدمه الآن هو الجهد المتمم الصحيح لعملي هذا»[3]. وهذا ما جعل البعض يؤكد أن بيري يصيغ مفهومه عن القيمة على أنّها موضوع للاهتمام بعد 28 عاماً في آفاق القيمة حيث عبر عن نفسه باصطلاحات أعاد فيها تأكيد صياغته السابقة[4]. وبالتالي فنحن نستطيع من خلال كتاباته المختلفة في القيم والتي جاءت تاريخياً بعد واقعيته الجديدة أن نحدد الخطوط العريضة للنظرية التكاملية في القيمة لديه.

وكتابات بيري في فلسفة القيم متعددة فبالإضافة إلى عمليه الأساسيين «النظرية العامة في القيمة» 1926، و«آفاق القيمة» 1954، نجد أيضاً عمله المبكر «الاقتصاد الأخلاقي» 1909 وهو توسيع للموضوع الأساسي الموجود في مقال له بعنوان «تصور الخير الأخلاقي» المنشور في المجلة الفلسفية 1907 وأيضاً مقاليه «البحث عن الالتزام الأخلاقي» في المجلة الدولية للأخلاق 1911، و«تعريف القيمة» في مجلة الفلسفة وعلم النفس والمنهج العلمي 1914، اللذان يحملان نفس المفهوم الأساسي لنظرية القيمة الشائعة في كتاباته كلها. وبالإضافة إلى هذه الأعمال المبكرة التي حدد فيها بيري مفهومه للقيمة هناك مقالات أخرى مثل «القيمة الدينية»[5] وأيضا «القيمة باعتبارها صفة موضوعية» مجلة الفلسفة 1931 و«القيمة من حيث هي قيمة»، ومقالته

[1] - Andrew Reck: p. 35.
[2] - R. B. Perry: General theory of value، p. 694.
[3] - R. B. Perry: Realms of value، introduction.
[4] - Riseiri Frandzi، Ibid، p. 53.
[5] - R. B. Perry: Religious value، The American Journal of theology vol. 1915 pp. 1-16.

عن «أفكار وأخطاء الوعي» وأيضاً «القيمة الحقيقية والقيمة الظاهرة»[1]، «القيمة الاقتصادية والقيمة الأخلاقية»[2] وهذه الأعمال تحدد الخطوط العريضة لطبيعة عمل بيري في القيم.

ونظرية القيمة بمفهومها العام هذا برنامج جريئ، ذو هدف سام، لا يمكن التصدى له دون التنبيه لما فيه من تعقيد، فهو يتطلب من الفيلسوف أن يدخل ميادين قد أدلى فيها المتخصصون بأقوالهم. ويجد نفسه هاوياً بين المحترفين لا يأمل أن يقوم بعملهم المتخصص أفضل مما فعلوه.لكنّه يدمج نتائجهم مضيفاً إليها بعض العلاقات مستخلصاً منها النتائج. وحين يقوم بهذا الدور يكون أشد وعياً بصعوبته[3].

وبالإضافة إلى هذه العلوم الخاصة بالقيمة يضيف بيري علوماً أخرى معطياً الأولوية لنظرية المعرفة. وبعد أن يتحدث عن الأخلاق والسياسة والاقتصاد وعلم الجمال؛ يتحدث عن فلسفة الدين.يقول: «إنّه في كل فروع المعرفة فإنّ فلسفة الدين هي أهم ما تعتمد عليه نظرية عامة للقيمة، فالدين يتعامل مع القيم سواسية، وهو في هذا يتعامل مع القيم كقوة عليا مستمدة من الله وهي المرجع للوجود كله والدين ليس عنصراً خاصاً منفرداً للقيمة بل هو يعمل كإطار لكل القيم[4] فالأديان السماوية المنزلة إلى الإنسانيّة في إطار نظريّة أو عقيدة التوحيد جاءت كلها لتؤكد حرية الإنسان وكرامته وعزته وقاومت الظلم والعدوان عليه وأعلنت حقوقه كلها. حيث نادت باستقلاله عن الضغوط التي تزهق أنفاسه وتشعره بالقهر والتسلط والإذلال والمهانة سواء كانت ضغوطاً خارجية أو داخلية تحد من حريته وتفقده التحكم في مبادراته وتحيطه بالأغلال»[5] وهذا هو مجال القيم.

وقد اختلف الباحثون بصدد القيمة الدينية، فمنهم من رآها نمطاً فريداً من القيم مثل شليرماخر 1834 وماكس أوتو 1876 ومنهم من رآها مزجاً منهما معا كهوكنج (1873-1932) وفي النهاية هناك رأي أكثر الباحثين (ومنهم بيري) الذي يرى أن وظيفة الدين هي المحافظة على القيم[6] وهذا النوع من القيم بدأت دراسته مبكراً على يد اللاهوتي ريتشل في مؤلفه «الدفاع عن المسيحية»، وتبعه في ذلك كثيرون. حتى إننا نجد لدى بيري في نهاية الفصل الثاني والعشرين من النظرية العامة للقيمة تناولاً للخير الأقصى يبدو فيه بيري كأنه يقدم نظرية في الدين أو اللالوهية[7].

---

[1] - R. B. Perry Real and Apparent value، philosophical review (1932) p. 1-6.

[2] - R. B. Perry: Economic value and Moral value، Journal of Economy vol. 30 1916.

[3] - R. B. Perry: Realms of value، p. 14.

[4]- R. B. Perry: General theory of value، p. 8-9.

[5]- د. يحيى هويدى: العلاقة بين الدين والفلسفة من زاوية حضارية. أعمال مؤتمر الفلسفة الإسلامية الأول بالقاهرة 91-22 نوفمبر 9791 مطبوعات كلية التربية بجامعة عين شمس.

[6]- انظر كل من: د. نازلى إسماعيل فلسفة القيم (القيم الدينية ص291-222)، ازفلد كولبه المدخل إلى الفلسفة ص421-921 د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة.. الفصل الرابع: القيم ص383.

[7]- R. B. Perry: Ibid، p.

المهمة الأساسية بالنسبة لنظرية القيمة، هي تعريف مفهوم القيمة. أي إعطاء تحديد عام يشمل كل أشكال وأنواع القيمة. فإذا كان هدف كل متخصص في أي علم من العلوم هو أن يسعى لتحديد مصطلحات علمه الخاص بدقة. فإنّ الفيلسوف الذي يختص بالأكسيولوجي مهمته تحديد كلمة value التي تعد المحور الأساسي لاهتمامه، أو هي المصطلح الذي ينبغي أن يحدد له معناه الدقيق[1]. بشكل أكثر دقة من الاستخدام الشائع لدى غير المتخصصين.

عرفت نظرية بيري في القيمة على أنّها نظرية في الاهتمام[2]. فالاهتمام هو المصدر الأساسي والسمة الدائمة لكل قيمة، فأّ موضوع يكتسب قيمة عندما يستوعب جلَّ الإهتمامات فمهما كان الاهتمام فهو في حقيقته قيمة. ويمكن لأي موضوع محايد أن يصبح قيماً في الحالة التي يعبر فيها الشخص عن الاهتمام به[3]. وهو يحدد تعريفه على الشكل التالي:

«الشيء أيُّ شيء له قيمة أو يعد قيّماً في المعنى الأساسي الشامل عندما يكون موضوع اهتمام. وأي موضوع للاهتمام فهو بالتالي قيم بذاته، ويمكن صياغة هذا التعريف في المعادلة الرياضية التالية س لها قيمة = هناك اهتمام بـ س. فإذا كان أي موضوع يكتسب قيمة حينما يكون لنا اهتماماً به بصرف النظر عن نوع هذا الاهتمام، فهذا يعني ازدياد القيمة بازدياد الاهتمام، فعندما تكون هناك موضوعات أكثر قيمة من غيرها فمرجع هذا إلى أن الاهتمام الموجه إليها أكثر من ذلك الموجه إلى غيرها.

ونظراً لأن الاهتمام مكون للقيمة في معناها الأساسي، فإنّ نظرية القيمة سوف تتخذ منه نقطة بدايتها. وسوف تصنف القيم المختلفة باصطلاحات الأشكال المختلفة للاهتمامات ومواضعيها. والحقيقة أنّ عزو القيمة إلى الاهتمام له ما يُبرِّره في حقيقة أن حياة الإنسانية الوجدانية الحركية والتي ينطبق عليها اصطلاح الاهتمام تقوم بالعمل في كل المواقف الخاصة بالقيمة[4]. فالقيم تعتبر وظائف معينة خاصة بالكائن الحي، وهو ما يطلق عليه بيري اسم الاهتمام.

وتعريف بيري للاهتمام في إطار «مواقف الحياة الوجدانية الحركية» يقترب من رأى برال D. W. Pral في كتابه «دراسة في نظرية القيمة» الذي يقول فيه : «يقال للشيء أن لديه قيمة حقاً في حالة إذا ما كان موضوعاً للاستجابة «الوجدانية المحركة» التي نسميها كائناً مهتماً به إيجابياً أم سلبياً»[5].

[1] - R. B. Perry: Realms of value، p. 1.
[2] - Reck p. 21-22، W.S. Shakian، p. 381.
[3] - R. B. Perry: General theory.. p. 116.
[4] - Reck، p. 22.
[5] - R. B. Perry: General theory: V. 119.

يتكون الاهتمام عند بيري من مجموعة من الخصائص تمثل الوعي بمظاهره المختلفة: الإدراك والنزوع والوجدان. وهي تقابل الشعور والجهد والمعرفة. أولاها الخاصية السيكولوجية، ويقصد بها اهتمام نظرية بيري بجانب الوجدان والشعور لدى الكائن البشرى مقابل النظريات المعاصرة الأخرى التي تمد مفهوم القيمة ليشمل الكائنات في الكون كما نجد ذلك لدى الكسندر وليرد.

إنّ تعريف بيري للاهتمام يوضح خاصية أساسية وهي النزوع. فهذا التعريف يظهر فكرة السعي أو المجهود الحركي الذي يبذل لبلوغ هدف معين، حيث تمثل القيم وظيفة للسعي والكفاح. فهو ينطلق من فاعلية الفاعل وهي ظاهرة طبيعية ونفسية واجتماعية والنظريات النزوعية التي تدرج داخلها نظرية بيري يحدد ريمون رويه سماتها العامة على الوجه التالي «ليست القيمة صفة خاصة بالأشياء «الحقيقية أو المثالية» تنبعث في أنا الفاعل اهتماماً أو ميلاً أو رغبة أو تعاطفاً واستحساناً أو تحبيذاً بل القيمة هي نزعتي أو عاطفتي، أنّها ظاهرة أولية تتيح لنا الكلام على قيمة الشيء الذي تنطلق إليه هذه النزعة أو العاطفية[1].

يؤكد بيري أن السمة الأساسية في الاهتمام وبالتالي القيمة هي السمة الإدراكية فتفسير القيمة بالاهتمام يتطلب أن يكون للاهتمام هدف أو مقصد، لأن موضوع الاهتمام هو الذي يحكم عليه بأنّ له قيمة، وحتى يتضح ذلك بنبغي البحث في دور الإدراك في الاهتمام، «إنّ الإدراك هو الذي يعطي الاهتمام موضوعه» وعند بيري «صفة موضوع الاهتمام هي في جوهرها صفة موضوع المعرفة نفسها»[2] والارتباط بينهما يجعل من المستحيل تناول أحدهما دون الآخر: «وتوضيح الحقيقة الظاهره لاعتماد الاهتمام على المعرفة يوضح استحالة مناقشة إحدهما دون الآخر»[3].

تصنيف القيم

تعريف القيمة لا يتناول فقط معنى القيمةلكنّه يتناول أيضاً القيمة المقارنة Comparative ليس معنى القيمة لكن تدرجها Grading وعلوها وتسلسلها مراتب القيم Ranking والحكم النقدي عليها. «فالناس يهتمون بما يدعونه لقيمهم من علو، أكثر من اهتمامهم بقيمهم ذاتها، وما تنادي به الشرائع والأديان وتتمسك به ليس هو الخير لكن الخير الأقصى»[4].

[1] - ريمون رويه: فلسفة القيم، ص491-591.

[2] - R. B. Perry: Realms of value، P. 34.
[3] - R. B. Perry: General.. P. 300.
[4] - R. B. Perry: Realms of value، p. 50.

وهي ما يطلق عليه «تصنيف القيم». وقد بذلت محاولات متعددة في بيان تلك المشكلة الأساسية المتعلقة بمكانة «الخير». وذلك بتصنيف القيم إلى معايير، وهي تتخذ شكل سلسلة من الأزواج المتقابلة كالقيم الكامنة مقابل الدنيا والقيم الوسيليّة، والقيم العليا مقابل القيم الثابتة بتحليل مختلف أنواع القيم يمكن ترتيب الأشياء الخيرة في سلم متدرج. وفي هذه الحالة توضع الأشياء الأكثر اشتمالاً في مكانة تعلو على الأقل اشتمالاً، ويتغلب الأعلى على الأدنى، والدائم على العابر، والأهم من ذلك وضع الكامن قبل الوسيلي. ويتضح من ذلك أن معظم الأشياء التي نسميها «خير» لا يكون لها قيمة إلاّ من حيث هي وسيلة «لخير» أشمل منها وهذا بدوره يتبين أنّه ليس إلاّ وسيلة لآخر أبعد مدى. وهكذا يكون لدينا سلم متدرج من القيم ولابد من أن تكون هناك قيمة من نوع ما حتى نصل إلى مفهوم القيمة العليا أو الخير الأسمى. وتحقيق هذا الخير يغدو إلى حد بعيد تنظيماً لكل القيم والاهتمامات الأخرى في صلتها ببعضها البعض. التي تنتج من تنظيم منسجم للاهتمامات يطلق عليها بيري اسم السعادة التوافقية[1].

وكي يتبين معنى الانسجام أو «السعادة التوافقية» يعرض بيري لأنواع الاهتمامات وتكاملها، حيث لا يظهر التوافق إلاّ من تكامل الاهتمامات المختلفة. وإذا كان بيري يستخدم الاهتمام ليُفسِّر به القيمة. فيجب بالتالي تحديد الأنواع المختلفة من الاهتمام التي تحدد بدورها أنواع القيمة. والاهتمام الأساسي بينهما هو الاهتمام الفطري، الذي يعني الاهتمام الأصلي مقابل المكتسب. وهناك أيضاً الاهتمام المتقدم، وهو ضد الأقل تقدماً، وليس ضد الفطري. ويشير لفظ الفطري، «متقدم» إلى «مبكر» متأخر في نظام من التقدم أو الزمن العقلي. وعلى ذلك فكل الاهتمامات حتى الأصيلة منها متقدمة في التطور البيولوجي.

وإذا كان الاهتمام هو ما يميز القيمة فهناك كثيراً من الحالات ليست اهتماماً، بل «شبه اهتمام» «فقد توجد أوصاف مختلفة تتضمن نقصاً في الاهتمام مثل الكمون، والإمكانية، والوجود الواهي الزائف للاهتمامات وعلى هذا يمكن أن نعدد الأنواع المختلفة للاهتمامات بدأ بأقلها مرتبة حتى أكملها على الشكل التالي.

[1]- السعادة التوافقية هي الإطار النظري أو النظرية التي يصيغ فيها بيري أفكاره عن التكامل بين الرغبات والانسجام بين الاهتمامات وهو محور فلسفته في الخير الأقصى والقيمة الشاملة والهدف النهائي للأخلاق. وهي فكرة أساسية لدى أفلاطون نجدها في تصوره للعدالة وهي أيضاً من المثل العليا التي ينطوى عليها النشاط العلمي والتي أطلق عليها البيربابيه الوفاق أو الائتلاف (بابيه دفاع عن العلم) د. عثمان أمين، دار إحياء الكتب العربية 5491 ص28.

1 – الاهتمامات كامنة أو مستترة. وأسباب اختفاء الاهتمامات قد يكون التعب، عدم المناسبة للظهور، قصور مدى الوعي، لكنّها مع ذلك موجودة كميول واستعدادات تؤخذ في الحسبان لحظة صحوها»[1].

2 – الاهتمامات اللاواعية، والدوافع الخفية، وهي أيضا كامنة.

3- الاهتمام العابث ويتصل بالاهتمام الإمكاني اتصالا وثيقاً.

4- قد توصف الاهتمامات ب أنّها غير حقيقية أو معدومة، أو زائفة.

5- الاهتمامات طويلة الأجل والاهتمامات المتبادلة.

6- الاهتمام السلبي والإيجابي وهي خاضعة لتغير ظروف التحقيق أو عدم التحقيق وظروف النجاح والفشل.

7- والاهتمامات إمّا مستقلة أو تابعة. والتبعيّة هنا تكمن في أنّ الاهتمام يوجد من أجل اهتمام آخر.

8- الاهتمامات الشخصية والاجتماعية.

9- الاهتمامات العليا والدنيا، ويمكن ترتيب الاهتمامات والمصالح على نحو تدرجي بحيث يعطي معنى للقيم العليا والسفلي، الأسمى والأدنى، وليس هناك ترتيب واحد بحيث يكون الخير الأسمى أسمى دائما وفي كل الأوقات وفي جميع الحالات.

10- الاهتمامات المتضاربة والمتناسقة: وإذا كانت الاهتمامات ترتقي في هرم تصاعدى وصولاً للخير الأقصي، أي السعادة التوافقية،فهذا لن يتم إلاّ من خلال علاقات الاهتمامات المتبادلة. وأوضح علاقتين: هما «التنافر»، «التناسق» وتتنافر الاهتمامات أو تتصادم في معنيين أحدهما التناقض، والثانى الاختلاف.

وبعد تناولنا لأنواع الاهتمام نتحدث عن تكامل الاهتمامات. فالاهتمامات تكون بمعنى ما مشتركة أو مرتبطة، يقول بيرى: «عند تحليل صيغ مركبات الاهتمام، فنحن نقوم بوصف صيغ التكامل»[2] وهنا يظهر السؤال: ما هي هذه الصيغ أو العلاقة التي تقوم بين اهتمام وآخر أو بين مجموعة من الاهتمامات؟ والاهتمامات عند بيري يمكن أن تتكامل وتنسجم، أو أن تتصارع وتتنافر.

وعلى ذلك هناك حقيقتين أساسيتين لنظرية القيمة هما:

[1] - R. B. Perry: Realms of value، p. 73.
[2] - R. B. Perry: General theory، p. 382.

1- إنّ الاهتمامات تكون منسجمة، ومستقرة،وودية، ومعضدة أو متحالفة ويمكن الإصطلاح على أنّها هرمونية أو توافقية.

2- غير منسجمة، وعدائية أو متقابلة، تواجه بعضها بعض أي متصارعة. وعلى هذا تكون المشكلة الرئيسية للتكامل هي تحقيق الانسجام بدلاً من الصراع[1]. وهذا هو مبدأ الخير الأقصى.

وعلى ذلك فهناك ضروب للاهتمام تختلف حسب موضوع كل منها. فموضوع الاهتمام الإيجابي أحسن وأكثر خيراً من موضوع الاهتمام السلبي، أو عدم المبالاة، وكذلك بالنسبة لموضوع الاهتمام السلبي فهو أسوأ من اهتمام إيجابي أو عدم المبالاة، لكن هذه الحقائق لا تلقي الضوء على مقارنة خيراً بخير أو شر بشر، لذا علينا كما فعل بيري أن نقوم بالبحث في الطرق التي بواسطتها يمكن المقارنة بين اهتمام إيجابي واهتمام إيجابي آخر، واهتمام سلبي واهتمام سلبي آخر[2].

ويؤكد بيري دراسته لهذه الناحية باقتباس نص من الكتاب الذهبي لماركوس أوريليوس يقول فيه: «إنني أقول قولاً حراً مطلقاً هو أنّنا ينبغي علينا أن نختار الأحسن ونتمسك به، وقولهم الأحسن أو الأفضل، أي الأكثر نفعاً Prafitable. وإذا كانوا يعنون بالنفع ذلك الذي ينفع الإنسان كإنسان عاقل فتمسك به، أمّا إذا كانوا يعنون النافع له كمخلوق فنبذه تماماً»[3].

ويقدم بيري في نظريته نموذجاً عملياً لطرق قياس الاهتمام وبالتالي القيمة وذلك مقابل إتجاه من ينكرون إمكانية قياس القيم من التحليلين والوضعيين المناطقة، وذلك على الشكل التالي: تكون قيمة ما أعظم من قيمة أخرى، بمعنى أنّ بعض الاصطلاحات تكمن وراء اصطلاحات أخرى في نظام تسلسلي، وأيضاً بمعنى أن الكل يتفوق على أي جزء من الأجزاء التي يكونها، وتعطي العلاقات التي من هذا النمط معنى لأشكال التفضيل وأفعال التفضيل الخاصة بالصفات، وعلينا بالتالي «بدلاً من أن نجادل في مسألة هل القيم كميّة ويمكن قياسها، أن نبحث عن اكتشاف المعنى المحدد الذي تكون فيه القيم كميّة وقياسيّة آملين بهذه الطريقة ليس فقط أن ندرس شيئاً بخصوص القيم، ولكن أيضاً أن نوسع معنى الكم والقياس»[4].

[1] - Ibid، p. 382.

وانظر في مفهوم الانسجام عند جورج سانتيانا في كتابه مولد الفكر وبحوث أخرى الترجمة العربية، دار الآفاق الحديثة، بيروت. وإن كان موقفه على العكس من بيري حيث يتناول الانسجام على المستوى الطبيعي ليس فقط النفس أو الاجتماعي. انظر ص73-76.

[2] - R. B. Perry: Realms of value، p. 50.

[3] - Ibid، p. 50.

[4]-Ibid، pp. 626-627.

والصعوبة التي يمكن أن يثيرها تقدير وقياس القيم لا تقع في عدم قابليتها للقياس ولكن في قابليتها له. وتوجد معان مختلفة تجعل الحديث الأكثر والأقل شيئاً ذا مغزى؛ ذلك لأن التفضيل، والشدة، القوة، والاستمرار، والعدد، والاستنارة وشمول الاهتمام كلها أشكال من المقارنة مشروعة ومعروفة، ويمكن اعتمادها كمقاييس للمقارنة.

ويذكر بيري مقاييس متعددة للقيمة المقارنة:

1 – الحدّة (الشدّة) Intensity

2 – المفاضلة أو التفضيل Preference

3 – الاشتمال (الاحتواء) Inclusiveness

وهذه المبادئ «مستقلة» بمعنى أنّه لا يمكن رد بعضها إلى البعض الآخر فهي ترتبط بمدارس خاصة من الفكر. الحدّة ترتبط بمذهب اللذّة، والمفاضلة بمذهب الإنسانيّة، والاشتمال بمذهب تحقيق الذات الأخلاقي.

1- الشدة: وهو قياس لقيمة الاهتمام باصطلاحات مقدرة الشيء على خلق إيقاظ أو إثارة الاهتمام. ويوضح لنا بيري هذا المعيار على أساس أن درجة إثارة الاهتمام؛ هي الدرجة التي يكتسب فيها سيطرته على الجسم ككل.

2- التفضيل: هناك دوما ترتيب تصاعدي للموضوعات يتمثل في خط يمتد من الحد الأدنى المفضول ويتدرج حتى الحد الأقصى المفضل (على غيره) ونظراً لأنّ هذه المقارنة لا تختلطب بالحدّة، فيمكن القول بوجود اهتمام أكبر بالمفضل عن المفضول، فالتفضيل «هو أوضح مثال للمقارنة داخل نطاق اهتمام واحد» يعطي معنى للأحسن والأسوأ مثلما تفعل الحدّة، والقوّة والاستمرار، والعدد، والمعرفة والشمول».

والتفضيل عند بيري مبني على الخبرة العقلية وهو يتفق مع برال في الربط بين القيمة والتفضيل. وطالما أنّ التفضيل أو عدم التفضيل هو موضوع لإتجاه ذو تأثير حركي في الموضوع يعتبر ضرورياً لوجود القيمة، وكما يقول ليرد «بالنسبة لنظرية بيري ـ برال فإنّ وعيهما المشترك وتفضيلهما هو شيء ضروري بالنسبة لأية عملية تقيم»[1].إن التفضيل أساس القيمة بل إنّه لدى البعض هو ما يجعل القيّم قيّماً كما لدى ثورنديك الذي يرى أن القيم تفضيلات. وعند بيري

[1] - Ibid، p. 105.

التفضيل بالإدراك والتوقع، وهو يمثل مستوى مهم من مستويات المقارنة، إلاّ أنّه ليس المستوى الوحيد كما عرفنا.

ولا يكتفي بيري في نظريته في القيمة بالمقارنة بين هذين المستويين من مستويات قياس القيم بلإنّه يصعد في سلم المقارنة حتى يصل إلى الخير الأقصى وذلك بأنّ يقدم لنا معياراً أهم هو: معيار الشمول inolusveness ويستشهد بمعيار الشمول في حالة حدوث تداخل في الاهتمامات أي عندما يشترك عدد من الأشخاص في اهتمامات عديدة: ومعيار الشمول يعني التحام وتداخل الاهتمامات وهو الحالة التي يضاف فيها الاهتمام إلى الاهتمام في المواضيع نفسها. وتقوم هذه المواضيع باشتقاق قيمة متزايدة من جملة الاهتمامات الداخلة فيها وقد اعتمد بيري هنا في هذا المقياس والذي «يشمل» المقاييس المختلفة للقيمة المقارنة، على موقف النفعية وتطورها عند بنتام ومل فقد عدَّ موقفه في هذه النقطة بالتحديد امتداداً لموقف النفعية كما يعترف بذلك ليس بيري بمفرده بل كل الواقعيين الجدد.[1]

لقد تناول بيري هذه المعايير في «النظرية العامة للقيمة» سنة 1926، ثم توسع في «آفاق القيمة» حيث ذكر سبعة مقاييس للقيمة المقارنة، أي أنّه أضاف لما ذكرناه معايير أربعة، وهي القوة، الاستمرار، العدد، الاستنارة يقول: «إنّ التفضيل والحدة والقوة، والاستمرار والعدد، والاستنارة وشمول الاهتمام كلها أشكال من المقارنة مباحة ومشروعة، ويمكن اعتمادها كمقاييس للمقارنة. هذه المعايير المختلفة التي يذكرها بيري على أساس أنّها مقاييس للقيمة المقارنة، وإن كان المعيار الخاص بالاشتمال أهمها ويأتي في قمتها، فذلك لأنّه المعيار المستخدم لاستيعاب الاهتمامات المتعددة داخل نظام واحد متماسك».

وعلى ذلك يعدُّ معيار الشمول أكثر المعايير تحديداً للخير الأقصى، وذلك بسبب الدور الخاص الذي يلعبه في تسلسل القيم. «وسوف يكون الخير الأقصى موضوع نظام شامل كلية، ومتّسق من الاهتمامات، ومثل هذا النظام الشامل كلياً، والهرموني (المتوافق) من الاهتمامات هو الموضوع المثالي للإدارة المثالية، أي إجماع منسجم كلياً، وأريحي مستنيراً».

ومن هذه الخطوات التي تنتقل من تعريف القيمة (الخير) بالاهتمام إلى تعريف الخير الأقصى، الذي يتناول مجموعة من اهتمامات متوافقة كلية نقول أنّ بيري تجاوز الاهتمام الفردي إلى التكامل الاجتماعي، «إنّ التوسع الحيوى ـ النفسي لمذهب بيري لا يتنافي مع التوسع النفسي ـ الاجتماعي، وذلك لأنّه يخصص فصولاً أطول لدراسة تكامل أنواع الاهتمام سواء عن طريق «التعقيل الفردي أو

[1] - W. P. Montague، Story of American Realism، p. 440.

عن طريق التأليف الاجتماعي»[1]. وعلى ذلك يلاحظ رويه أن بيري ينتقل من المذهب النفسي إلى المذهب الاجتماعي انتقالاً طبيعياً [2].

وتفسير «رويه» يوضح أنّ بيري يتجاوز أيضاً المذهب الاجتماعي بمعناه الضيق، حيث أن ما يتغياه الخير الأقصى الذي هو المكافئ الذرائعي لفكرة الله لدى الفلاسفة الميتافزيقيين ولدى رجال اللاهوت، فهذا الخير الأقصى إنما هو التكامل التام الذي يدمج أنواع الاهتمام كلّها في إتّحاد كلي يشمل الفاعلين جميعاً. وهذا التكامل ليس سوى مثل أعلى، وكل إنسان يصبح عنصراً من عناصر الإرادة الكلية الخيرة حين يتفق الجميع على تحقيق مثل هذا الانسجام الكلي.

نظرية الخير الأقصى

يمكن إنجاز ذلك عند بيري خلال النتيجة المنسجمة للحب التي تعرف على أنّها اهتمام إيجابي لإرضاء اهتمام ثاني، «والاهتمام الثاني هو شخص آخر، والحب خالي من الأنانية «فالحب يبدأ وينتهي في الخارج» فالحب بمعنى آخر وهو تأييد مهتم به لاهتمام آخر سابق في الوجود وموجود بطريقة مستقلة[3]. ويقدم بيري هذه النظرية في الحب لحل الصراع. وتعد هذه النظرية «الحب» الوسيلة الأخلاقية لإحلال التعاون، وهي الموقف الفلسفي الواقعي مقابل ما تقدمه النظريات المادية من نظريات في العنف والصراع كوسيلة لحل التناقضات وتغير العلاقات الاجتماعية الجائزة على بعض طبقات المجتمع.

والحب أساساً هو اهتمام بآخر يسعى نحو تعضيد والارتفاع بإنجاز هذا الشخص البشري ويمكن الاصطلاح على أنّه «موقف اهتمام أو بشاشة خير عموماً». ويمكن صياغته على النحو التالي «لا شرّ نحو أحد وإحسان نحو الجميع» فالحب هو «تكامل شخصي ويعرف طبقاً لتقاليد الفلسفة الأخلاقية على أنّه الإرادة الخيرة»[4].

والخير الأقصى أي الإجماع المنسجم كلياً والأريحي كلياً والمستنير هو مثل أعلى لا يمكن إدراكه تجريبياً. طالما أن الحقيقة البارزة للحياة هي الصراع، والخير الأقصى الذي يتصل بالسعادة ليس هو الإشباع الخالص لحدّة قصوى، ولكنّه كما علّمنا أفلاطون نظام إشباع يفرض العقل شكله[5]

[1] - ريمون رويه.. فلسفة القيم ص312.

[2]- المرجع السابق، نفس الصفحة.

[3] - R. B. Perry: General theory of value، p. 677.

[4] - R. B. Perry: General theory of value، p. 679.

[5] - Ibid، p. 687.

وليس هناك من ضمان بأنّ الإرادة المنسجمة كلياً أي المثل الأعلى سوف يدرك في السماء، ويبدو أنّ الخير الأقصى ليس حقيقة تاريخية، ولكنّه معيار طموح شرعي، فما يعرضه بيري هنا يعتمد إذن على نظرية المعرفة التي تقبل ما هو معقول أن نصل إليه على أنّه حقيقي.

يقول بيرى: «لقد عُرّف الله باعتباره إرادة تجعل كل المطالب متوافقة وقابلة للقياس إذا ما وجدت وهذا التعريف يتم بمنح حقائق الصراع والشقاق، والنتيجة ليست تقريراً ذا حقيقة تاريخية، ولكنه ذو طموح شرعي»[1]، «وعلى هذا الأساس، فالله ليس كائناً يمكن الحكم على طبيعته ب أنّها أقصى طبيعة، بالمعنى المناسب لهدف لم يتم إدراكه ولكنه ملزم عقلياً للإرادة. فالله كائن يتعدى الإنسان، ومع هذا يعتمد جهد الإنسان الأخلاقي. فالعالم يكون مقدساً عن طريق الرغبة في أن يكون مقدساً وعلى هذا فإنّ كونه مقدساً يكون مشروطاً بالإيمان بالفعل الذي يتم من خلاله جعل القرارات العليا مؤثرة. يقول بيري متابعاً جيمس: «إن وجود الله بهذا المعنى يمكن أن ينتج من اعتقاد في الله، وليس من اعتقاد في أن الله يوجد بالفعل»[2].

ويرى بيري أن المثل الأعلى يجب أن يقدم نفسه على أنّه شيء يمكن تحقيقه، ويجب لإتمامه أن يكون متوقعاً بمقياس ما، حتى يمكن له أن يعمل كتوقع محدد، ويجب أن يكون صالحاً لطبيعة الإرادة، ويجب أن يكون للكمال معنى باصطلاحات التجربة. ويجب أن تكون هناك لحظات يستطيع فيها المرء في أفضل حالاته أن يمسك فيها بلون ومذاق أفضل شيء، أو كما نعبر بطريقة عامة يجب أن يكون هناك «قبس من الله في الإنسان» وهذه اللحظات يمكن الإحساس بها. موجودة كهدف يسعى في طلبه، ولها مثلها الأعلى، تتخذ من صراع الاهتمامات نقطة بداية ومن تناسق الاهتمامات هدف مثالياً لها. «الأخلاق هي محاولة التوفيق بين اهتمامات متصارعة تمنع النزاع حين يهدد، والشقاق حين يحدث وتتقدم من الموقف السلبي لعدم الصراع إلى الموقف الإيجابي للتعاون. فهي حل للصراع داخل فرد أو مجموعة أفراد»[3].

«فالأخلاق باعتبارها هدفاً تقدمياً على نحو موصول، تتطلب تكامل الاهتمامات فتصبح متناسقة دون أن تفقد شخصيتها والسبيل الذي يتم به ذلك هو منهج الوفاق التأملي The Mothod of reflective agreement وللتأمل أهميته، حيث تتكامل الاهتمامات عن طريقه «فالاهتمامات تتكامل عن طريق التأمل»[4]. ومن التأمل تصدر أحكام تحقق التوافق والتناسق الخطط والتوقيت.. الخ.

[1] - R. B. Perry: General theory … p. 688.
[2] - Ibid، p. 687-688.
[3] - R. B. Perry، Realms of Value، p. 90.
[4] - R. B. Perry، Realms of Value، p. 92.

وهناك بالإضافة إلى هذه الإرادة، الإرادة الاجتماعية. ويجب أن نفرق بينهما منذ البداية، فبينما تصدر الإرادة الشخصية عن التأمل تصدر الإرادة الاجتماعية عن الاتصال والمناقشة. ويفيض بيري في الحديث عن هذه الإرادة الاجتماعية الأخلاقية Social moral will، وعنده أن خلق إرادة اجتماعية من إرادات شخصية يعتمد على الإحسان، أي اهتمام إيجابي لشخص باهتمام شخص آخر. ويطلق على ذلك أيضاً اسم «التعاطف» وهي الملكة الإنسانية التي تتخيل القيم وتضاعفها[1].

أي أن يعترف الشخص بمصالح الآخر ويحاول إيجاد مجال لها بالإضافة إلى اهتماماته، ونفسه ينطبق على الآخر الذي يعمل بدوره على احتضان مصالح الأول، فلدى كل منهما المشكلة نفسها وهي التوفيق بين اهتماماتهما، حتى يستطيع كل منهما أن يستعمل، ويحقق الضميرين «نحن»،و«لنا» بلسان الآخر. وعلى ذلك يكون الشكل الاجتماعي للإرادة الأخلاقية هو اتفاق لإرادات شخصية ويكون «الإحسان» أو «حب الخير» المستقل الشرط الضروري لها. وتوجد عوامل أخرى كثيرة تؤدى إلى مثل هذه الموافقة وهي في مجموعها تؤلف منهج الوفاق التأملي. وأول شرط للوفاق هو الرغبة في الاتفاق لا أن يحصل على أكثر ما يمكن من الجانب الآخر. وعلى ذلك فلكي تحصل على اتفاق عملي أو أخلاقي فمن الضروري أن يتأثر كل إنسان كما يتأثر الآخر من أجل بلوغ تناسق في الغرض والأداء. هذا هو المعيار الخلقي أو المثل الأعلى الذي يطلق عليه اسم السعادة التوافقية harmonious happiness «فأي مقصد يكون خيراً حين يكون موضوع اهتمام إيجابي، وهو خير من الوجهة الأخلاقية عندما يكون الاهتمام الذي يجعله محققاً التناسق والتعاون»[2].

ويمكن إيراد رأي بيري في السعادة التوافقية بالقول أنّه موقف توفيقي بين نظرية الواجب عند كانط، والمنفعة عند بنتام وجون ستيورات مل وباستعراضهما هنا يتضح معنى السعادة التوافقية.

ولما كان معيار السعادة التوافقية يعترف بكل المصالح فهو خال من ما يسمى بالمعادلة الشخصية Personal equation وزيادة على ذلك فإنّ معيار السعادة التوافقية هو المعيار الوحيد الكفء لكي يلتجئ إلى كل الناس ليس فقط لكل فرد بمفرده ولكن للجميع معاً. وهو المعيار الوحيد الذي يَعِيدُ بفوائد لكل اهتمام مع كل الاهتمامات الأخرى[3] ونظراً لأنّه يشمل كل الاهتمامات ويحقق مصلحة الجميع من ثم يحصل على تأييد زائد يفوق كل خير آخر، وهذا ما يطلق عليه بيري دليل الاتفاق The evidence of agreement [4].

[1] - رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان، ص54.

[2] - R. B. Perry، Realms of Value، p. 104.

[3] - Ibid، p. 133.

[4] - Ibid، p.133.

إذن فإنّ التربية الأخلاقية ضرورية لإقامة معيار السعادة التوافقية وتحت هذا المعيار فإنّ الأشكال السياسية التي تتناولها تقاليد الحضارة الإنسانية المثالية، أي القيم بمعناها الشامل عند بيري سوف تكون الديمقراطية والتنظيم الأخلاقي للعالم. والتي تعد محور فلسفته الاجتماعية وفيها ينقل مفهوم الخير الأخلاقي من المستوى الاجتماعي إلى المستوى الدولي وتعادل الحضارة آفاق القيمة.

إنّ فلسفة بيري في القيمة لن تتضح بتمامها إلّا إذا توجها فهمه للفلسفة الاجتماعية وهذا هو ما تستهدفه هذه الخاتمة. فلما كان الخير يعنى السعادة التوافقية لأكبر عدد من الناس، فإنّه بهذا إنمّا يحل الدافع الاجتماعى للتقدم محل الصراع البيولوجي. وإذا كان بيري على المستوى الأخلاقي إنّـما يريد أن يحقق السعادة فإنَّه على المستوى الاجتماعي والسياسي يستهدف تأكيد الديمقراطية والسلام والتعاون الدولي. «وبهذا يتضح أن الهدف الأقصى له هو إيجاد نظرية أكثر شمولاً للحضارة الإنسانية لا تكون نظريته في القيمة الأخلاقية إلاّ جزءاً صغيراً منها»[1] فالهدف النهائي عنده هو سعادة البشر. وعلى هذا كرس بيري نفسه للقضايا الديمقراطية كما تمثل ذلك في موقفه في الحربين العظميين في مهاجمته الدائمة للنازية والتنديد بالأيديولوجية الفاشستية. وهو في كل هذا إنّـما يُوحِّد بين الديمقراطية والقيمة الخلقية. «فالديمقراطية هي التنظيم الصحيح للمجتمع، أو الطريقة التي يجب أن ينظم بها المجتمع أو المجتمع الخير، وقد أعطيت اصطلاحات الخير والواجب والصواب معنًا أخلاقياً، وتم تناول الأخلاق على أنّها تعني الاهتمامات من أجل غرض إزالة الصراع وإحلال التعاون»[2].

[1] - Josph Blau، Man and Movement in American philosophy p. 289.
[2] - R. B. Perry: Realms of value، p. 274.

الحقيقة والسياسة

قيم الصدق والكذب في الاجتماع السياسي

حنة آرندت[*]

السبب المباشر لكتابة هذه المقالة كما تبين الفيلسوفة الألمانية حنة آرندت، يعود إلى الجدل الذي أثير حول مواقفها من محاكمة آيخمان في القدس. والهدف منها هو توضيح قضيتين مختلفتين وإن كانتا مترابطتين. القضية الأولى: هي ما إذا كان من الشرعي دائماً لنا أن نقول الحقيقة؟ أي هل أؤمن وبدون أي شروط مسبقة ولا قيود بصحة المقولة: «فلتتحقق الحقيقة حتى لو فني العالم»؟ أمّا القضية الثانية: فتتعلق بالمقدار المذهل من الأكاذيب حول ما كتبته من ناحية، وعن الحقائق التي أبلغت عنها من ناحية أخرى.

تحاول آرندت من خلال تأملاتها الفلسفية هذه أن تتوصّل إلى استيعاب القضيتين المذكورتين، لعلها تفيد في إعادة فهم الرواية التاريخية للمحاكمة المشار إليها، والتحقّق من موضوع فائق الأهمية أخذته ظروف شتّى إلى تلك الفجوة القائمة بين الماضي والمستقبل.

المحرر

إنّ موضوع هذه الأفكار مألوف ويكاد يكون مبتذلاً، فلا أحسب أنّ أحداً قد ساوره شك قط في أنّ العلاقة بين السياسة والحقيقة عادة ما تكون سيئة، ولا أظن أن أحداً ما قد عدَّ «الصدق» من بين الفضائل السياسيّة. بل على العكس تماماً، فلطالما أُعتبر الكذب أداة ضرورية ومبررة وليس

---

* ـ حنة آرندت (Hannah Arendet): فيلسوفة ألمانية (1906-1975) ، عضو الأكاديمية الأميركية للفنون والآداب وشغلت إدارة عدة جامعات أميركية مثل جامعة شيكاغو، ، كاليفورنيا..

نشرت هذه المقالة في الأصل في جريدة The New Yorker في 25 شباط 1967، ثم أعيد نشرها مع تعديلات طفيفة في كتاب «بين الماضي والمستقبل» (Between Past and Future) (1968).

تعريب: د. كريم عبد الرحمن

في «صنعة» السياسي والديموغاجي فحسب، بل حتى في تعامل رجال الدولة، فما سبب ذلك؟ وما الذي يعنيه فيما يتعلق بطبيعة الصعيد السياسي وكرامته من ناحية وبالنسبة إلى طبيعة الحقيقة والصدق وكرامتهما من ناحية أخرى؟ هل لنا أن نقول أنّ من طبيعة الحقيقة أن تكون عقيمة؟ وهل لنا أن نقول أن من طبيعة السلطة أن تكون مخادعة؟ وما هو نوع الواقع الذي تمتلكه الحقيقة إذا كانت عاجزة في المحيط العام وهو المحيط الذي يشدد أكثر من أي صعيد آخر على وجود بشر عاديين يقعون ضمن دورة الحدوث والفناء ـ أي كائنات تعي تمام الوعي أنّها ظهرت من العدم وسرعان ما ستعود لتختفي في ذلك العدم مرة أخرى بعد حقبة قصيرة من الزمن؟ ـ وأخيراً وليس آخراً: ألا يمكننا القول بأنّ الحقيقة العقيمة لا تقل انحطاطاً عن السلطة التي لا تولي الحقيقة أي اهتمام؟ لا تبعث أي من هذه الأسئلة على الراحة أبداً، ولكنها تبرز بالضرورة عن قناعاتنا الحالية في هذه المسألة.

يمكننا أن نلخص ما يضفي على هذا الموضوع الشائع المألوف صدقيته من خلال المقولة اللاتينية القديمة المأثورة: «Fiat iustitia، et pereat mundus» (فلتتحقق العدالة حتى لو فني العالم)، إذ استبدلنا الحقيقة بالعدالة في هذه العبارة بحيث تصبح «فلتتحقق الحقيقة حتى لو فني العالم» فسوف تبدو لنا المقولة القديمة أكثر مصداقية، إذن فقد نتفاجأ بأنّ التضحية بالحقيقة لأجل الحفاظ على العالم قد تكون أقل جدوى من التضحية بأي مبدأ أو فضيلة أخرى! قد نرفض لبعض الوقت حتى أن نسأل أنفسنا عمّا إذا كانت الحياة في عالم محروم من مبادئ مثل العدالة والحرية تستحق أن تعاش أم لا، ولكن المثير للعجب هو أن الأمر نفسه لا ينطبق على فكرة أقل تعلقاً بالسياسة مثل الحقيقة. ما هو على المحك هو البقاء أو الثبات على الوجود، ولا أظن أنّ أيّ عالم إنساني يُقَدَّر له البقاء بعد فترات الحياة القصيرة للبشر الموجودين فيه سيتمكن من فعل ذلك بدون رجال راغبين بفعل ما قام هيرودتس بفعله بوعي وإدراك تامين للمرة الأولى في التاريخ، أعني «قول ما هو موجود»، فلا يمكننا حتى تصور دوام للوجود أو ثبات عليه دون رجال راغبين في الإدلاء بشهاداتهم حول ما هو كائن وما يظهر لهم لأنّه كائن وموجود.

إنّ الصراع بين الحقيقة والسياسة قديم ومعقد، ولن نجني فائدة كثيرة من تبسيطه أو تحويله إلى مجرد إدانة أخلاقية، كما أن «الباحثين عن الحقيقة» والشاهدين عليها عبر حقب التاريخ كانوا يعون تماماً مخاطر العمل الذي يقومون به، طالما لم تتدخل جهودهم في مسار العالم والتاريخ، فَهُم محطّ السخرية والاستهزاء، أمّا من أجبر مواطنيه على النظر إليه بجدية من خلال جهوده الحثيثة لتحريرهم من الباطل والأوهام فإنَّ الخطر يتهدد حياة شخص كهذا، وكما قال أفلاطون في الجملة

الأخيرة من مثال الكهف الشهير الذي ضربه في كتابه الجمهورية: «إذا وقعت أيدي الناس على رجل كهذا... فإنّهم سيقتلونه». لا يمكن لهذه المقولة اللاتينية التي ذكرناها آنفاً أن تفسر الصراع الأفلاطوني بين قائل الحقيقة والمواطنين الآخرين، كما لا يمكن لأي نظرية لاحقة أن تبرر الكذب مع تجاوزات عديدة أخرى إمّا بشكل صريح، أو ضمنيّ خاصة إذا ما كان الحفاظ على وجود الإنسانية على المحك. فقصة أفلاطون لا تذكر وجود أي أعداء، وجموع الناس فيها يعيشون بسلام مع بعضهم بعضاً في ظلمات الكهف، ولا دور لهم يذكر إلّا التفرج على الصور المنعكسة أمامهم من على جدرانه، وهذا لا يتطلب أيّ عمل منهم وبالتالي لا يجعل أياً منهم خطراً على الآخرين، فلا مبرر لدى أعضاء مجتمع كهذا حتى ينظروا إلى الحقيقة والذين يقولونها، كأعداء لدودين لهم، ولا يقدم أفلاطون أي تفسير لمحبتهم الشاذة للخداع والباطل. إذا ما اصطنعنا مواجهة بين أفلاطون وزميل متأخر له في ممارسة التأمل الفلسفي، وأعني هنا توماس هوبز، والذي قال: «إنّ الحقيقة التي لا تتعارض مع ربح أي إنسان ولذته لهي موضع ترحيب جميع البشر» (وهي بلا شك عبارة تكاد تكون بديهية ولكن هوبز أعارها ما يكفي من الأهمية بحيث أنهى كتابه الأشهر «ليفايثان» بها)، لربما وافق أفلاطون على عدم تعارض الحقيقة مع ربح الإنسان ولذته ولكن ليس مع المقولة بأنّ ثمة نوع من الحقيقة يرحب به جميع الناس. لقد كان هوبز وليس أفلاطون هو من واسى نفسه باعتقاده بأنّ ثمة حقيقة لا يهتم بها أحد تتعلق بمواضيع «لا يبالي بها الناس» مثل الحقائق الرياضية، أو مبادئ «الخطوط والأشكال» التي «لا تتلاقى مع طموحات الناس أو مكاسبهم أو شهواتهم»، فكما كتب هوبز: «لا شك لدي بأنّه لو كان ثمة أي تعارض بين حق الإنسان في السيادة على الأشياء أو مصالح الناس الذين يمتلكون السيادة بالفعل وبين حقيقة كون مجموع زوايا المثلث تساوي مجموع زاويتين من المربع فإنّ حقيقة هذه القاعدة ستلقى نزاعاً إنّ لم نقل سيتم حرق جميع كتب الهندسة وقمعها إذا تمكنت الأطراف صاحبة المصلحة من فعل ذلك». لا شك بأنّ ثمة فرق شاسع بين قاعدة هوبز الرياضية البديهية والمعيار الحقيقي للسلوك الإنساني، الذي يفترض بالفيلسوف الذي وصفه أفلاطون أن يعود به من معراجه العقلي إلى سماء عالم المثال رغم أن أفلاطون ـ الذي اعتقد أن الحقائق الرياضية تفتح عين العقل الإنساني لرؤية حقائق جميع الأشياء ـ لم يكن يدرك ذلك. يبدو لنا المثال الذي ضربه هوبز وكأنّه لا ضرر منه، إذ إنّنا نميل إلى الافتراض بأنّ العقل الإنساني قادر دائماً على التوصل إلى عبارات بديهية، مثل القول بأنّ مجموع زوايا المثلث تساوي مجموع زاويتين من المربع، كما نفترض أنّ حرق جميع كتب الهندسة لربما لا يشكل وسيلة ولا أداة فعّالة، لكن الخطر أدهى وأمر حين يتعلق بالتعبير عن الحقائق العلمية، فلو اتخذ التاريخ

منحى مختلفاً بشكل طفيف لكنّا حرمنا من كامل التطورات العلمية الحديثة بدءاً من غاليليو وانتهاء بآينشتاين ستكون الحقائق الأشد عرضة لهذا النوع من القمع والإخفاء تلك التي تتفاضل بشكل كبير في أهميتها بالنسبة إلى عامة الناس، وقطارات الأفكار الفريدة من نوعها، التي حاول من خلالها البشر ومنذ فجر الخليقة التفكير بعقلانية في الوجود ليصلوا إلى الآفاق الأبعد من حدود المعرفة الإنسانية، والتي تعد فلسفة أفلاطون مثالاً عليها.

بدءاً من أيام لايبنتس، أدرج عصرنا الحديث ـ الذي لا يتقبل الحقائق المعطاة ولا التي ينجلي عنها الحدس، والإلهام، والوحي، بل يتعامل مع الحقيقة على أنّها نتاج العقل البشري ـ الحقائق الرياضية والعلمية والفلسفية تحت مظلة مشتركة هي «الحقائق العقلية» وميزها عن الحقائق الواقعية، وسوف أستخدم هذا التمييز فقط لأنّه مريح ودون أن أجادل حول جوهر شرعيته، ولأنّنا نرغب في استكشاف الضرر الذي تتسبب به السلطة السياسية على الحقيقة فنحن ننظر في هذه المسائل لأهداف سياسيّة وليس فلسفيّة ولذلك يمكننا أن نتجاوز صفحاً عن التساؤل حول ماهية الحقيقة ونرضى بأنّ نتناول الكلمة بالمعنى العام الذي يفهمه الناس. إذا فكرنا في الحقائق الواقعية ـ حقائق مثل الدور الذي لعبه رجل يدعى تروتسكي في الثورة الروسية، والذي لا يظهر في أي من كتب التاريخ السوفيتية ـ فسوف ندرك على الفور مدى هشاشة هذه الحقائق مقارنة مع جميع أنواع الحقائق العقلية الأخرى، فبما أنّ الحقائق والأحداث التي لا بدَّ وأن تنتج عن تعايش الناس مع بعضهم بعضاً تشكل النسيج الجوهري لعالم السياسة، فإنّ الحقيقة الواقعية هي التي تعنينا أكثر من غيرها في سياقنا الحاضر. إذا ما هاجمت «السيادة الإنسانية» (ونحن هنا نستعير لغة هوبز مرة أخرى) الحقيقة العقلية فإنَّها في الواقع تتجاوز مجالها دون ريب، ولكنها وبالمقابل تحارب على أرضها وبشروطها حين تزيف الحقائق الواقعية أو تكذب بشأنها، وليس أمام الحقائق الواقعية فرص نجاة كبيرة أمام زحف الهجمات السلطوية عليها إذ إنّها تتعرض على الدوام لخطر أن تطردها المناورات السياسية من العالم وليس فقط لفترة مؤقتة من الزمن بل وللأبد. إنّ الحقائق الواقعية والأحداث أكثر هشاشة بما لا يتناهى من «المقولات البديهية الأساسية»، التي تقوم عليها الحقائق العقلية والاكتشافات والنظريات العلمية حتى لو كانت تلك الأخيرة تسرح دون ضابط في عالم الخيال، إذ إنّ الحقائق العقلية نتاج العقل الإنساني، أمّا الحقائق الواقعية فتحدث في مجال شؤون الإنسان الدائمة التغير وفي تدفقها لا ثبات ولا دوام إلاّ لبنية العقل الإنساني الذي يتعامل معها، فإذا ما فقدنا هذه الحقائق فلن يتمكن أي مجهود عقلي بغض النظر عن جدِّيته في استعادتها بأي حال من الأحوال. قد لا تكون فرص استعادة الرياضيات الإقليدية أو نظرية آينشتاين النسبيّة أو حتى

فلسفة أفلاطون ضئيلة عبر مرور الأزمنة إذا مُنِع مستكشفوها من تمريرها إلى الأجيال المستقبلية، ولكنها أفضل بما لا يتناهى من فرص إعادة اكتشاف حقيقة واقعية ذات أهمية تم تناسيها أو على الأرجح الكذب بشأنها.

رغم أنّ الحقائق الهامة على المستوى السياسي هي الحقائق الواقعية، إلّا أنّ الكشف عن الصراع بين الحقيقة والسياسة وتوضيحه تم للمرة الأولى بالعلاقة مع الحقيقة العقلية، فعكس الحقيقة العقلية إمّا الخطأ، أو الجهل، كما هو الحال في العلم. أمّا في مجال الفلسفة فعكسها إمّا وهم، أو مجرد رأي ظنيٍّ. لا يلعب الباطل المتعمد، أي الكذب الصريح، دوراً إلّا فيما يتعلق بالحقائق الواقعية، وقد يكون من المهم لنا والغريب أيضاً أن نرى بأنّ خلال الجدل الطويل حول العداء بين الحقيقة والسياسية والذي امتد من زمن أفلاطون إلى زمن هوبز لم يعتقد أحد قط بأنّ الكذب المنظم كما نعرفه اليوم يمكن له أن يكون سلاحاً فعالاً ضد الحقيقة. فبحسب ما قاله أفلاطون «قائل الحقيقة» معرض لخطر الموت، أمّا بالنسبة إلى هوبز فإذا أصبح هذا القائل كاتباً فهو معرض لخطر حرق كتبه ولكن لم يعتقد لا أفلاطون ولا هوبز أنّ الإفك المحض مشكلة، ما يقلق أفكار أفلاطون هو الإنسان السفسطائي المنكر للحقائق المطلقة أو الجاهل غير الحافل بها وليس الكذّاب، وهو إذ يميز بين الخطأ والكذب ـ أي بين الباطل اللاإرادي والإرادي ـ فهو عادة ما يقسو على الناس «المتمرغين في الجهل كالخنازير» بدرجة أكبر من الكذّابين، فهل سبب قسوته هذه هو أن زمنه لم يكن يعرف بعد الكذب المنظم المسيطر على القطاع العام متميزاً عن «الكذب الخاص» الذي يقوم به أفراد بحسب «مهارتهم»؟ أم هل يتعلق الأمر بحقيقة لافتة وهي أن الأديان القديمة ـ باستثناء الزردشتية ـ لم تشمل الكذب من حيث هو متميز عن «شهادة الزور» ضمن خطاياها الكبرى؟ بل إنّ الحقيقة هي أن الكذب لم يعتبر تجاوزاً أخلاقياً خطيراً إلّا مع بروز الأخلاقيات البيوريتانية المتزمتة والذي تزامن مع صعود نجم العلوم المنظمة، والتي كان لا بدّ من ضمان تقدمها على أرضية صلبة من المصداقية المطلقة وتحري الحقيقة على ما هي عليه من قبل العلماء.

بغض النظر عن السبب، يقول لنا التاريخ إنّ الصراع بين الحقيقة والسياسة بدأ نتيجة طريقتي حياة متعارضتين تمام التعارض: حياة الفيلسوف كما أوَّلها بارمنيدس ومن بعده أفلاطون، وحياة المواطن العادي. فالمواطنون العاديون أصحاب آراء دائمة التغيّر حول الشؤون الإنسانية ـ والتي كانت ولا تزال تمر بتقلبات دائمة ـ وبدا ذلك للفلاسفة وكأنّه عكس الحقيقة الكامنة خلف هذه الأشياء التي ينبغي لها بطبيعتها أن تكون سرمدية ثابتة ولذلك كان من الممكن للفيلسوف أن يشتق منها المبادئ الأولى التي يمكن لها أن تجلب الاستقرار للشؤون الإنسانية. لذا قال الفلاسفة أنّ

عكس الحقيقة هو محض رأي ظنيّ لا يتجاوز كونه وهماً من الأوهام، وكانت هذه النظرة الدونية إلى «الرأي» ما أضفى على الصراع حدّته السياسيّة إذ إنّ الرأي ـ وليس الحقيقة ـ هو من المستلزمات التي لا غنى عنها في جميع أنواع السلطة كما قال جيمس ماديسون: «تقوم أركان جميع أنواع الحكم على الرأي»، إذ لا يمكن لأي حاكم ولو كان أكثر الحكام استبداداً وطغياناً أن يصل إلى السلطة ناهيك عن الاحتفاظ بها دون دعم أشخاص ذوي آراء مشابهة لرأيه. وعلى القياس نفسه، فإنّ الزعم بوجود حقيقة مطلقة في مجال الشؤون الإنسانية لا تحتاج صحتها إلى أي دعم من قِبل آراء تضرب أساسات جميع أنواع السياسة، وكل أصناف الحكم. أوضح أفلاطون ذلك العداء بين الحقيقة والرأي بشكل أوضح (وخاصة في حوار «جورجياس») مفسراً إياه بأنّه عداء بين ضرب من التواصل من خلال «الحوار» ـ وهو الخطاب المناسب للحقائق الفلسفية ـ وبين «أدبيات الخطابة» التي يستخدمها أي ديموغاجي ـ كما نسميه اليوم ـ لإقناع الجماهير بموقفه واتّباعه. يمكننا أن نجد آثار هذا الصراع حتى في المراحل الأولى من حقبتنا المعاصرة، ولكننا لا نكاد نجده في عالمنا اليوم، فعلى سبيل المثال لا نزال نجد في أعمال هوبز مقولته حول «ملكتين متضادتين» هما «التعقل المتين» من ناحية البلاغة القوية» من ناحية أخرى، فبحسب ما قاله هوبز الأولى «تضرب بجذورها في مبادئ الحقيقة أمّا الثانية فتضرب جذورها في آراء الناس وأهوائهم ومصالحهم، وتلك الأخيرة متباينة وقابلة للتغيير». بعد قرن من الزمن، أي في عصر التنوير، كادت آثار الصراع تختفي وإن لم تُزل تمام الزوال، ففي فلسفة ما قبل الحداثة نجد العبارة الرائعة التي خطها الفيلسوف الألماني لسنغ: «دع كل رجل يقول ما يعتقد أنّه الحقيقة، ودعنا نسلم بالحقيقة نفسها للإله». ما تشير إليه هذه العبارة، هو أنّ الإنسان غير قادر على الوصول إلى الحقيقة وأن جميع الحقائق التي يُتوصل إليها لا تتجاوز كونها محض آراء وإن كان قصد لسنغ نفسه هو عكس ذلك تماماً، فما عناه هو أن علينا أن نشكر الإله على كوننا لا نعرف الحقيقة كاملة. لكن بعد زوال بهجة لسنغ بوجهة نظره هذه ـ والتي تفيد بأنه وبالنسبة إلى البشر الذين يعيشون مع بعضهم بعضاً فوجود هذا الغنى غير المتناهي من وجهات النظر الإنسانية أهم وأعمق مغزى مما تقدر أي «حقيقة واحدة» أن تُكوِّنه ـ أصبح هذا الوعي بضعف العقل البشري وعيائه هو النظرة السائدة في القرن الثامن عشر، ولكن من دون أن يثير ذلك أي شكوى أو تفجع، ونجد ذروة التعبير عن هذا الضعف في كتاب كانط الأشهر: «نقد العقل المحض» الذي قاد فيه الفيلسوف الشهير العقل البشري ليتعرف على حدوده التي لا يمكنه أن يتجاوزها، كذلك نجد التعبير عنه في كلمات ماديسون الذي شدد أكثر من مرة على أن «عقل الإنسان مثل الإنسان نفسه خجول وحذر حين يترك لوحده، ولكنّه يحظى بمتانة وثقة متناسبتين

طردياً مع عدد العقول التي يرتبط معها». إنّ اعتبارات كهذه ـ وليست مجرد فكرة حق الفرد في التعبير عن رأيه ـ هي ما لعب الدور الحاسم في الصراع الناجح نسبياً والذي انتهى بإعطاء الإنسان حرية الفكر سواء في كلمته المحكيّة أم المكتوبة.

وهكذا نرى سبينوزا ـ الذي ظل يعتقد بعصمة العقل الإنساني وكثيراً ما يمدحه لكن دون وجه حق كأحد أبطال حرية الفكر والكلمة ـ يقول: «إنّ كل إنسان وبحسب الحق الطبيعي الذي لا يمكن إلغاؤه سيد على أفكاره»، وكذلك يقول: «إنّ فهم الإنسان مسألة تعود إليه، والعقول متباينة بقدر ما الأذواق متباينة»، وهي العبارة التي استنتج منها: «من الأفضل إعطاء الإنسان ما لا يمكن حرمانه منه» وأنّ القوانين التي تحجر الفكر الحر لا يمكن لها إلاّ أن تتسبب في «تفكير الناس بشيء ما وقول شيء مختلف تماماً» وبذلك «تفسد حسن الثقة» و«تشجع... الغش». لكن سبينوزا لا يطالب بحرية الكلمة في أي من أعماله، والقول بأنّ العقل الإنساني يحتاج إلى التواصل مع العقول الأخرى وبذلك يحتاج إلى تعميم أفكاره لتلك الغاية لا معنى له في غياب حرية الكلام هذه. بل نراه يدرج حاجة الإنسان للتواصل وعدم قدرته على إخفاء أفكاره والحفاظ على صمته من بين «جوانب العجز العامة» التي لا يشاركها الفيلسوف مع غيره من الناس. لكن رأي كانط هو العكس التام لرأي سبينوزا، فقد صرح قائلاً: «إن القوة الخارجية التي تحرم الإنسان من حرية إيصال أفكاره إلى العموم تحرمه في الوقت ذاته من حرية التفكير»، وأنّ الضمانة الوحيدة لصحة تفكيرنا هو أن «نفكر ضمن مجتمع نوصل فيه أفكارنا إلى الآخرين كما يوصلون هم أفكارهم إلينا»، ولما كان عقل الإنسان عند كانط غير معصوم فلا يمكنه أن يؤدي وظيفته إلاّ إذا «استخدم في إطار عام» وينطبق هذا على الجميع سواء كانوا في حالة من «التعلّم» لأنّهم لا يزالون غير قادرين على استخدام عقولهم «دون إرشاد من الآخرين»، أو كانوا «علماء» يحتاجون إلى مشاركة «كامل الجمهور القرّاء» لتفحص نتائجهم والسيطرة عليها.

لمسألة أعداد العقول التي طرحها ماديسون وذكرناها قبل قليل ـ وكما سنبينها الآن ـ أهمية خاصة في هذا السياق، إذ إنّ الانتقال من الحقيقة العقلية إلى الرأي تتضمن الانتقال من الإنسان المنفرد إلى الإنسانية جمعاء، وهذا كما قال ماديسون يعني التحول من المجال الذي لا يهم فيه أي شيء إلاّ «متانة المنطق» التي يبنيها عقل واحد إلى عالم تتحدد فيه «قوة الرأي» من خلال اعتماد الفرد على «عدد الناس الذين يفترض أنهم يشاركوه في آراءه» ـ وهذا العدد بالمناسبة قد لا يكون محصوراً بمعاصري صاحب الرأي. احتفظ ماديسون بالتفرقة بين الحياة الجماعية التي هي حياة المواطن وحياة الفيلسوف الذي «عليه ألاّ يلتفت» إلى هذه الاعتبارات، ولكن لا نتيجة عملية لهذا

التمييز بالنسبة إلى ماديسون لأنّه «من غير المتوقع قيام أمة من الفلاسفة كما لم يكن من المتوقع أن يبرز عرق الملوك الفلاسفة الذي تمنى أفلاطون قيامه». لكن علينا أن ندلي بملاحظة عابرة هنا وهي أنّ أفلاطون كان سيجد فكرة «أمة من الفلاسفة» مصطلحاً متناقضاً إذ إنّ فلسفته السياسية برمتها ـ وبما في ذلك بعض سماتها الاستبدادية الصريحة ـ كانت قائمة على قناعته بأنّ الحقيقة لا يمكن لعامة الناس أن يحظوا بها أو أن تعطى إليهم.

لقد زالت آخر بقايا العداء القديم بين الحقيقة الفلسفية والآراء «المتداولة في السوق» في زماننا المعاصر الذي نعيش فيه، فلم تعد الحقيقة التي يحتوي عليها الدين ـ والتي تعامل معها المفكرون السياسيون في القرن الثامن عشر كمصدر إزعاج كبير ـ ولا الحقيقة الفلسفية التي تنجلي للإنسان في وحدة خلوته تتداخلان مع شؤون العالم، وبالنسبة إلى الحقيقة الأولى فقد أدى الفصل بين الكنيسة والدولة إلى زوال «مصدر الإزعاج» الذي أقضّ مضاجع مفكري القرن الثامن عشر، أمّا بالنسبة إلى الحقيقة الفلسفية فقد توقفت عن الزعم ب أنّها تقدم حقائق مطلقة قبل زمن بعيد اللهم إلّا إذا اعتبرنا الأيديولوجيات الحديثة فلسفات جدية ـ وهو أمر يصعب علينا القيام به بما أن أتباع هذه الأيديولوجيات أنفسهم يقولون بصراحة أنّهم يستخدمونها كأسلحة سياسية ولا يرون في مسألة الحقيقة والصدق أهمية تذكر. إذا ما رأينا حالة الأمور الراهنة، فلربما نشعر بأنّ الصراع القديم قد وضع أوزاره أخيراً، وخاصة وأن السبب الأصلي لحصوله ـ أي الصدام بين الحقيقة العقلية والرأي الشخصي ـ قد زال عن الوجود.

لكن الغريب في الأمر أن هذه ليست هي الحقيقة، بل إنّ الصدام بين الحقيقة الواقعية والسياسة الذي نراه اليوم وعلى نطاق واسع يشبه ذلك الصراع القديم إلى حد كبير، فلربما لم يمر على البشرية زمن مثل زماننا يتسامح مع هذا الكم الهائل من الآراء الدينية والفلسفية المتباينة التي نراها اليوم، ولكننا في المقابل نرى أن الحقيقة الواقعية إذا ما تعارضت مع مكاسب مجموعة ما وسعادتها فإنّها ستقابل بمقدار أكبر من العداء من أي وقت مضى. إنّه لمن المؤكد أنّ أسرار الدول لطالما وجدت وستجد كل حكومة نفسها مضطرة لحجب أنواع معينة من المعلومات عن عامة الناس، ولطالما عومِل أولئك الذين يكشفون هذه المعلومات كخونة وليس هذا ما يعنيني هنا، «الحقائق» التي أفكر فيها ضمن هذا السياق هي معلومات مكشوفة للعموم ولكن هذا الجمهور الذي يعرفها قد ينجح ـ وكثيراً ما يكون ذلك تلقائياً ـ في جعل النقاش العام لهذه الحقائق أمراً محرماً والتعامل معها بطريقة لا تعكس حال هذه الحقائق المعروفة للعموم، أي أنّه يتعامل معها وك أنّها أسرار. تشبه طريقة التعامل مع هذه الحقائق ـ على أنّها أمر خطير ـ الطريقة التي تعاملت بها العصور السابقة مع

الدعوة إلى الإلحاد أو أي هرطقة أخرى، وهذه ظاهرة غريبة بالفعل تتضخم أهميتها حين نجدها أيضاً في البلدان التي تحكمها أنظمة أيديولوجية بشكل استبدادي (حتى في ألمانيا الهتلرية وروسيا الستالينية كان الحديث عن مخيمات الاعتقال والإبادة والتي لم يكن وجودها سراً أخطر من حمل آراء مهرطقة مضادة للشيوعية أو تفوق العرق الآري). الموضوع الأشد إثارة للقلق هو أن بلاد العالم الحر تتسامح مع الحقائق الواقعية التي لا يرتاح لها الجمهور ولكن من خلال تحويلها ـ بشكل واع وغير واع ـ إلى مجرد آراء واجتهادات شخصية في الأزمنة السالفة ـ أي حقيقة أنّ ألمانيا انتخبت هتلر وساندته في حروبه حتى النهاية، أو كون فرنسا انهارت انهياراً تاماً أمام زحف الجيش الألماني سنة 1940، أو سياسات الفاتيكان خلال الحرب العالمية الثانية لم تكن «سجلات تاريخية»، بل مسألة رأي محض، ولكن لما كانت هذه الحقائق الواقعية ذات أهمية سياسية مباشرة، فإنّ ما تضعه على المحك يتجاوز التوتر الذي لا مناص منه بين طريقتي حياة متضادين تندرجان ضمن إطار الحقيقة الواقعية التي يعترف عامة الناس بها. ما على المحك هنا هو الحقيقة الواقعية العامة نفسها وهذه مشكلة سياسية من الطراز الأول، ولما كانت الحقيقة الواقعية ـ ورغم كونها أقل قابلية للجدل من الحقيقة الفلسفية، كما أنّها في متناول الجميع ـ كثيراً ما تلقى مصير الحقيقة الفلسفية ذاته إذا ما انكشفت في «الأسواق العامة»، أي أنّها لا تُواجه بالأكاذيب والتزييفات المتعمدة فحسب بل بالآراء التي تُضيِّع مغزاها والمراد منها، ولذا قد يستحق منّا السؤال القديم حول الحقيقة في وجه الرأي عناء إعادة فتح ملفه حتى لو بدا وكأنّ أهميته قد اندثرت في إطار زماننا الحاضر.

من وجهة نظر «قائل الحقيقة» لا يقل الميل لتحويل «الحقيقة الواقعية» إلى مجرد رأي -أي إضفاء هالة ضبابية على الخط الفاصل بين الواقع والرأي ـ إثارة للحيرة عن الإشكالية الأقدم التي كان يواجهها في الماضي، وأعني الإشكالية التي أشارت إليها قصة كهف أفلاطون بما لا مزيد عليها من الوضوح، والتي يجد الفيلسوف فيها نفسه بعد رحلته الأحادية إلى سماء المُثُل السرمدية قد عاد إلى أرض الواقع وقد أراد أن يعبِّر عن الحقيقة التي رآها لجماهير الناس ولكن النتيجة هي أن الحقيقة سرعان ما تضيع بين كثرة وجهات النظر والآراء التي لا يرى الفيلسوف فيها إلاّ محض أوهام، فتنحط الحقيقة من سمُوِّها إلى مستوى الظنون والآراء التي لا يقين فيها ولا ثبات، ففي «الكهف» تتنكر الحقيقة نفسها في صور الكيفيات التي تظهر بها الأشياء لكل إنسان، أي بصورة الظنون والآراء التي كان الفيلسوف يأمل أنّه تركها وراء ظهره وللأبد. لكن وضعُ «مبلِّغ» الحقيقة الواقعية أسوأ حتى من وضع الفيلسوف، فهو لم يعد من أي رحلة في عوالم أبعد من عالم الشؤون الإنسانية، فلا يمكن له أن يعزي نفسه بأنه قد أصبح غريباً عن هذا العالم وما فيه، وبالطريقة ذاتها

ليس لدينا الحق بأنّ نعزي أنفسنا بالفكرة القائلة بأنّ الحقيقة التي يمتلكها ذلك المبلِّغ ـ إذا ما كانت حقيقة أصلاً ـ ليست من هذا العالم، وإذا لم تَعد حتى الحقائق الواقعية المرئية بأعين رؤوسنا لا بأعين عقولنا مقبولة، فلربما ينبغي علينا أن نشك بأنّ المجال السياسي بطبيعته ينكر أو على الأقل يُحرِّف كل حقيقة عن موضعها، وكأنّ الناس لم يتمكنوا قط من التصالح مع عناد الحقيقة وصراحتها التي لا تترك مجالاً لكثير من المرونة. وإذا كان الأمر كذلك فيبدو لي أن وضع الأشياء في هذا السياق يائس حتى أكثر مما افترضه أفلاطون نفسه، فالحقيقة التي يتوصَّل إليها فيلسوف أفلاطون ويحققها في خلوته تتعالى بذاتها عن عوالم الكثرة والتفرقة أي عالم الشؤون الإنسانية (وقد نتفهم أن الفيلسوف في عزلته هذه سوف يستسلم لإغراء استخدام الحقيقة التي توصل إليها كمعيار يفرضه على عالم الشؤون الإنسانية، أي أنّه يساوي بين التعالي الجوهري في جميع الحقائق الفلسفية وبين نوع مختلف تماماً من «التعالي» الذي تنفصل فيه المساطر وأدوات القياس المعيارية الأخرى عن كثرة الأشياء التي تستخدم لقياسها. وكذلك يمكننا وبالطريقة ذاتها أن نتفهم أن الجماهير ستقاوم ذلك المعيار بما أنّه مستمد في الواقع من مجال غريب عن عالم الشؤون الإنسانية ولا يمكن تبرير ارتباطه معه إلّا من خلال التباسهما ببعضهما بعضاً). حين تتنزل الحقيقة الفلسفية إلى سوق العوام فإنّ طبيعتها ستتغير وستصبح مجرد رأي من آراء كثيرة ل أنّها لن تمر بمجرد نوع واحد من التعقل إلى نوع آخر بل من طريقة من طرائق الوجود الإنساني إلى طريقة مختلفة تمام الاختلاف.

أما الحقيقة الواقعية فتقع على طرف نقيض ذلك الأمر وتتعلق بطبيعتها دائماً مع أناس آخرين، فهي تتعلق بالأحداث وبالظروف التي حصلت فيها تلك الأحداث وعادة ما تنبني على شهادة من حضرها، ولا توجد إلاّ بقدر ما يتكلم الناس حولها حتى لو جرت في مجالات خاصة، كما أنّها سياسية بطبيعتها. رغم أنّه يجب علينا الفصل بين الحقائق الواقعية والآراء إلاّ أنهما غير متعاديتين، بل تنتميان إلى المجال ذاته.

لكن علينا أن نتساءل هنا: هل توجد الحقائق الواقعية أصلاً باستقلال عن الآراء والتفاسير؟ ألم تُظهر أجيال من علماء وفلاسفة التاريخ استحالة الوصول إلى اليقين حول الحقائق الواقعية دون تأويلها بشكل أو بآخر لأنّه علينا في الواقع أن ننتقيها من فوضى الأحداث (ومبادئ «الاختيار» ليست بيانات حقيقية بكل تأكيد) ومن بعد ذلك أن نجد لها مكاناً مناسباً ضمن قصة لا يمكننا روايتها إلاّ من زاوية نظر معينة قد لا يَكون له أي علاقة مع الحدث الحقيقي الأصلي؟ لا شكّ بأنّ هذه النقطة والكثيرات غيرها في العلوم التاريخية مثيرة للحيرة كما أنّها جميعهاحقيقيّة، ولكنها ليست نقاطاً جدلية تنافي وجود الحقيقة الواقعية، ولا يمكن لها أن تلعب دور المبرر لتمييع الخطوط

الفاصلة بين الواقع والرأي والتفسير، أو دور العذر بالنسبة إلى المؤرخ كي يتلاعب بالحقائق كما يحلو له، وحتى لو اعترفنا أن لكل جيل الحق في أن يكتب تاريخه الخاص به فهذا لا يعني إلاّ أن يكون له الحق في أن يعيد ترتيب الحقائق الواقعية بما يتلائم مع منظوره الخاص لها، لا أن يغيّر هذه الحقائق نفسها. سأضرب مثالاً يُبين هذه النقطة ـ ويقدم لي العذر حتى لا أتابع الجدل فيها: خلال عشرينيات القرن الماضي وجد كليمانصو ـ وكان هذا قبل وفاته بفترة قصيرة نفسه يدخل في نقاش ودي مع أحد ممثلي جمهورية فايمار الألمانية حول مسألة الطرف الذي يتحمل ذنب اندلاع الحرب العالمية الأولى، فسأله كليمانصو: «برأيك، ماذا سيقول مؤرخو المستقبل حول هذه القضية المشكلة والمثيرة للجدل؟» فأجابه محاوره الألماني قائلاً: «لست أدري ولكني على يقين بأنهم لن يقولوا إنّ بلجيكا غزت ألمانيا!». نحن نهتم هنا ببيانات بسيطة أولية لا رحمة في بساطتها، ووقائع نتعامل معها وبسبب عدم قابليتها للتخريب على أنّها من المسلمات حتى بالنسبة إلى أكثر المؤمنين بالتاريخانية تطرفاً وتطوراً.

من الصحيح أنّه يلزمنا أكثر من مجرد أهواء المؤرخين حتى نمحو من سجلات التاريخ حقيقة أن الجيش الألماني بدأ باجتياح حدود بلجيكا في ليلة 4 آب 1914، بل هذا لا يتطلب أقل من الاحتكار الكامل للسلطة على العالم المتحضر، ولكن الاحتكار السلطوي هذا ليس من المستحيلات العقلية، وليس من الصعب علينا تخيل مصير الحقيقة الواقعية إذا ما كان للمصالح السلطوية القومية أو الاجتماعية القول الأخير في هذه القضايا. يعيدنا هذا إلى نقطتنا الأساسية وهي شكوكنا في أنّ المحيط السياسي بطبيعته لا بد وأن يكون في حالة حرب مع الحقيقة في سائر أشكالها وبالتالي إلى التساؤل عن سبب النظر إلى الالتزام بالحقيقة الواقعيّة على أنّها مسلك معاد للسياسة.

حين أقول الحقيقة الواقعية ـ وبعكس الحقيقة العقلية ـ ليست على عداء مع الرأي فأنا لا أعبر إلاّ عن نصف الحقيقة، فجميع الحقائق، أي ليس الحقيقة العقلية بجميع أنواعها فحسب بل الحقيقة الواقعية أيضاً، تتعارض مع الرأي من الوجه الذي تفرض فيه نفسها على أنّها صحيحة، الحقيقة تحمل في ذاتها طابعاً من القسر، فلا تعود إذن الميول الطغيانية المكروهة في وضوحها والتي لا ننفتأ عن رؤيتها بين محترفي قول الحقيقة إلى عيوب في شخصياتهم بقدر ما ترجع إلى ضغط اعتياد العيش تحت قسر الحقيقة، فتختلف عبارات مثل «مجموع زوايا المثلث تساوي مجموع زاويتين من المربع» و«الأرض تدور حول الشمس» و«تحمل الظلم خير لك من أن تكون أنت ظالماً» و«في آب 1914، قامت ألمانيا بغزو بلجيكا» في الطرائق التي يتم التوصل إليها، ولكنها وفي اللحظة التي نراها فيها على أنّها الحقيقة ونعترف بها على هذا الأساس تشترك جميعها عندئذ

في أنّها تصبح منزهة عن الاتفاق، والخلاف، والرأي، والقبول، وبالنسبة إلى الذين قبلوا أن عبارات كهذه هي الحقيقة لا يتغير الأمر بازدياد عدد من وافقهم أونقصانه، إذ إنّ محتوى هذه العبارات ليست «إقناعياً»، بل إنّه في الواقع «قسري» (وهكذا نرى أنّ أفلاطون في حوار «طيماوس» يرسم حدوداً واضحة بين الناس القادرين على إدراك الحقيقة نفسها والناس الذين لا يتجاوز إدراكهم «حمل الآراء الصحيحة»، ففي الحالة الأولى، يتم إيقاظ «عضو إدراك الحقيقة» من خلال التعليم والإرشاد، مما يوحي بالطبع باللامساواة وبوجود عنصر من القسر والقهر في عملية «الإيقاظ» هذه، أمّا في الحالة الثانية، فلا يتجاوز إدراك الناس كونهم قد تم إقناعهم برأي يطابق الحقيقة، فآراء الفريق الأول راسخة وغير قابلة للتغيير، أمّا الفريق الثاني، فقد يتم إقناعه بوجهة نظر مختلفة تمام الاختلاف)، وقد قال عالم الاقتصاد ميرسييه دو لا ريفيير: «إقليدس طاغية بكل معنى الكلمة، والحقائق الهندسية التي بثها إلينا كلها هي قوانين طغيانية بكل معنى الكلمة»، وهي عبارة تنطبق على جميع أنواع الحقائق، وبالطريقة ذاتها قال غروتيوس ـ الذي كان يود أن يحد من سلطة السلاطين قبل دو لا ريفيير بقرن من الزمن ـ: «حتى أنت لا يمكنك أن تجعل حاصل ضرب اثنين في اثنين لا يساوي أربعة»، وعبارته هذه تبرز قهر قوة الحقيقة أمام السلطة السياسية. تعكس هاتان العبارتان كيف تبدو الحقيقة من وجهة النظر السياسية المحضة، أو من وجهة النظر السلطوية، كما تعكسان التساؤل عمَّ إذا كان من الممكن أو حتى الواجب على السلطة السياسية ألا تكون مقيدة فقط بالدستور وشرعة حقوق كما هو الحال في نظام القيود والتوزنات الذي تقوم فيه «السلطة بالحد من السلطة» بعبارة مونتسيكيو ـ أي من خلال عوامل تبرز ضمن عالم السلطة السياسية وتنتمي إليه ـ بل أن تتقيد بشيء يبرز من خارج عالم السلطة السياسية وتضرب جذوره في محيط مختلف تمام الاختلاف عن ذلك العالم، ويكون مستقلاً عن رغبات وأماني المواطنين أنفسهم بقدر ما هو مستقل عن إرادة أبشع الطغاة استبداداً.

إذا ما نظرنا إلى الحقيقة من وجهة نظر السياسة فالحقيقة تحمل بذاتها طابعاً استبدادياً ولذلك يكرهها الطغاة ـ الذين يحق لهم أن يخشوا منافسة قوة قاهرة لا يمكنهم أن يحتكروها ـ من ناحية، كما تحمل وضعاً مزعزعاً في أعين الحكومات التي تقوم على الوفاق وبالتالي تنفر من القسر والقهر. تقع الحقائق الواقعية ضمن مساحة إدراكية في الإنسان خلف ما الاتفاق، والخلاف، والقبول والرفض، وجميع الحوارات حولها -أي عمليات تبادل الآراء المبنية على معلومات صحيحة عنها ـ لا تساهم بأي شيء يذكر في بنائها أو زحزحة استقرارها، إذا يمكننا أن نجادل في «الآراء» التي لا تروق لنا، يمكننا أيضاً أن نرفضها أو حتى أن نصل إلى تسوية مع حامليها، ولكن «الحقائق» التي لا

تروق لنا تحمل عناداً يؤجج الغضب فينا ولكن لا يمكننا إزاحتها إلاّ بمحض الأكاذيب! إشكالية الحقيقة الواقعية هي أنّها وكما هو الحال في جميع الحقائق تفرض الاعتراف بها وبشكل قاطع كما أنّها تمنع أي نقاش حول صحتها، والجدل يشكل جوهر الحياة السياسية. إذا ما نظرنا إلى الأطوار الفكرية والتواصلية التي تتعامل مع الحقيقة من المنظور السياسي فسنراها وبالضرورة هي المهيمنة على ما سواها دون أن تأخذ في حسبانها آراء الناس، وأخذ هذه الآراء في الحسبان هو علامة مميزة في الفكر السياسي المحض.

يقوم الفكر السياسي على التمثيل، أنا أبني آرائي من خلال تناول قضية ما من وجهات نظر مختلفة، من خلال جعل مواقف أشخاص غائبين حاضرة في ذهني، أو بكلمات أخرى: أنا أمثلهم. إنّ عملية التمثيل هذه لا تتبنى دون تحميص آراء أشخاص آخرين أصحاب مواقف مختلفة وينظرون إلى العوالم من منظور مختلف، ولا تتعلق المسألة لا بالتعاطف ـ أي أن أحاول أن أكون أو أشعر مثل شخص آخر ـ ولا أن أعدَّ الأصوات وأنضم إلى الغالبية، بل هو أن أكون ضمن هويتي وأن أفكر في إطارها في المحال التي لا أكون فيها، وكلّما كانت وجهات النظر الحاضرة في ذهني تشمل عدداً أكبر من الناس بينما أفكر في مسألة ما كلّما كنت قادراً على تخيل نفسي في مكانهم بشكل أكبر في فكري ومشاعري، وبالتالي ستكون قدرتي على التفكير التمثيلي أقوى وأفضل وستكون النتائج والخلاصات التي أصل إليها، أو آرائي، أصحُّ وأشمل (إن هذه القدرة على «العقلية المتضخمة» هي التي تجعل الناس قادرين على الحكم، وقد كان كانط أول من توصل إلى هذه الفكرة في نقده لإصدار الأحكام، ولكنّه لم يميز المضامين السياسية والأخلاقية لاكتشافه هذا). إنّ عملية تكوين الرأي هذه تتحدد من قبل الأشخاص الذين يقوم شخص ما بإعمال عقله بالنيابة عنهم، والشرط الوحيد لإعمال الخيال هذا هو الموضوعيّة، أي أن يكون الشخص الممثل أو النائب عن الآخرين قادراً على التحرر من مصالحه الفردية الخاصة.

ما ثمة رأي بديهي، وبالنسبة إلى مجال الآراء فهو المساحة التي يكون فيها تفكيرنا استطرادياً بحتاً، فنراه ينتقل من مكان إلى آخر ومن جزء من العالم إلى آخر وعبر وجهات نظر متباينة ومتضادة عن جميع الأنواع حتى يسمو من هذه الجزئيات إلى ضرب ما في العموميات الموضوعيّة. إذا ما قارنا هذه العملية التي نُجبر فيها قضية جزئية على الانفتاح على العموم بحيث تُظهر نفسها من جميع الزوايا فتغمرها أنوار الفهم الإنساني من جميع زواياها حتى تصبح شفافة بالكامل، فإنّ العبارة التي تُعبرِّ عن الحقيقة تحمل طابعاً غريباً من اللاشفافية. لا شكّ بأنّ الحقيقة العقلية تنير الفهم الإنساني، وأن الحقيقة الواقعية لا بدَّ وأن ترفد الآراء بالبيانات والمعلومات، ولكن رغم أنّ

هذه الحقائق ليست مبهمة بأي شكل من الأشكال، وتأبى بطبيعتها أي مجهود لمزيد توضيحها كما هو الحال في النور الذي لا يمكن له بطبيعته أن يستنير.

تَظهر حالة الشفافية بأجلى صُورها وأكثرها إزعاجاً حين نواجه الحقائق الواقعية ووقائع الأحداث، لأنّه لا يوجد سبب جلي ونهائي يمكن لنا أن نعزي له الحقائق، ودائماً عندما نشعر أنّه كان من الممكن لهذه الوقائع أن تتخذ منحاً مختلفاً تمام الاختلاف، كما أنّ الاحتمالات التي يحملها كل حدث من الأحداث تكاد لا تتناهى، ولكن لا يتمخض عنها إلاّ مسار واحد دون أن نفهم سبب ذلك فنعزوها للصُدف، وهذه الحالة هي ما دفعت فلسفة ما قبل الحديثة إلى رفض اتخاذ الشؤون الإنسانية المشبعة بـ«الحقائق الواقعية» على محمل الجد، أو حتى الاعتقاد بأنه من الممكن لنا أن نكتشف أي حقيقة ذات مغزى عميق في «التصادفية الكئيبة» (بحسب عبارة كانط) التي يسير بها تسلسل الأحداث الذي شكل مسار العالم وصولاً إلى يومنا هذا. لكن وبالمقابل لم تتمكن أي فلسفة تاريخ حديثة من التصالح مع عناد الحقائق الواقعية المحضة في استعصاءها ولامنطقيتها، كما لجأ الفلاسفة المحدثون إلى أنواع مختلفة من «الضرورات» بدءاً من الاقتضاء الضروري، والجدلي الديالكتيكي لروح كليّة عالميّة (هيغل)، أو للأوضاع المادية (ماركس)، وصولاً إلى مقتضيات ضرورية لـ«طبيعة إنسانية» زعم منظروها أنّها معلومة، وثابتة، وراسخة، بحيث يستحيل تغييرها (علم النفس التحليلي)، وكل ذلك في محاولة لتطهير آخر مظاهر المقولة الاعتباطية بأنّ الأمور «كان يمكن لها أن تتخذ منحى آخر» (وهو ثمن الحرية) من آخر المساحات التي لا يزال فيها الإنسان حراً بحق، فرغم أنّنا إذا نظرنا بأثر رجعي، أي من منظور تاريخي، فسيبدو لنا كل تسلسل أحداث تاريخي وكأنّه لم يكن من الممكن له أن يجري في غير المسار الذي اتخذه في الواقع، ولكن هذا وهم بصري، أو بالأحرى وهم وجودي: لا يمكن لأي شيء أن يحصل أبداً ما لم يقتل الواقع ـ وبتعريفه ـ جميع الإمكانيات الأخرى التي تحملها أي حالة ضمنها وبطبيعتها.

بعبارة أخرى: ليست الحقيقة الواقعية أكثر بداهة من محض الآراء، ولعل هذا من الأسباب التي تجعل «حملة الآراء» يجدون تفريغ الحقائق الواقعية من مصداقيتها وإلباسها لبوس «مجرد رأي آخر» أمراً سهلاً. وكذلك فإنّنا عادة ما نبني الأدلة على الحقائق الواقعية من خلال وسائل كشهادات شهود العيان (والتي اشتهرت بكونها غير موثوقة) ومن خلال السجلات والوثائق والنصب التاريخية، ومن السهل التشكيك في جميع هذه الوسائل من خلال الزعم ب أنّها أدلة مزيفة. في حال وقوع أي نزاع عن حق ما لا يمكن الوصول إلى نتيجة حوله إلاّ من خلال استدعاء شهود آخرين ولكن لا يمكننا اللجوء إلى سلطة ثالثة أعلى من الطرفين المتنازعين، وعادة ما يتم التوصل إلى حل لنزاع كهذا من

خلال رأي الأغلبية، أي بالطريقة ذاتها التي يتم من خلالها حل النزاعات حول الآراء، وهي عملية غير مرضية بأي حال من الأحوال، وإذ لا يوجد ما يمنع أي غالبية من الشهود من أن يكونوا شهود زور، بل الأمر على عكس ذلك تماماً: ظروف معينة قد يدفع شعور الفرد بالانتماء إلى الأغلبية به إلى تقديم شهادة زور بالفعل!

بعبارة أخرى: بقدر ما تكون الحقيقة الواقعية عرضة لعداء حملة الآراء، فإنّها تكاد تكون بذات درجة ضعف الحقيقة الفلسفية العقلانية. كنت قد لاحظت من قبل بأنّ «مخبري الحقيقة الواقعية» هم في الواقع أسوأ حالاً من الفيلسوف الذي وصفه أفلاطون لأنّ الحقيقة التي يحملونها لا ترجع إلى مصدر متعال ولا حتى تحمل بعض الصفات السامية نسبياً مثل بعض المبادئ السياسية المثالية كالحرية والعدالة والشرف والشجاعة والتي قد تلهم بعض الأفعال الإنسانية وتتجلى فيها بعد ذلك. سوف نرى الآن أن هذه العيوب في وضع قائل الحقيقة الواقعية تحمل في ثناياها تبعات أخطر مما ظننا، أي تبعات لا تنعكس على الشخص القائل للحقيقة فحسب، بل الأخطر من ذلك أنّها تنعكس حتى على فرص الحفاظ على تلك الحقيقة. قد لا تتمكن دوافع مثل «إلهام الأفعال الإنسانية ومن بعد ذلك التجلي فيها» من الصمود أمام أدلة الحقيقة، ولكنّها وكما سنرى قد تتمكن من التنافس مع النزعة الإقناعية المتأصلة ضمن الآراء، لقد استخدمت الطرح السقراطي القائل: « تحمل الظلم خير لك من أن تكون أنت ظالماً» كمثال على العبارات الفلسفية التي تتعلق بالسلوكيات الإنسانية، وبالتالي تحمل في ضمنها دلالات سياسية، أمّا أسباب إدراجي لهذه العبارة فإحداها هو أنّها تحولت لاحقاً إلى بداية الفكر الأخلاقي الغربي، أمّا الآخر فهو أنّها وبحسب علمي ظلت هي الطرح الأخلاقي الوحيد الذي يمكن لنا أن نستمده مباشرة من التجربة السياسية (يمكن لنا أن نجرد «الأمر المطلق» الذي تقدم به كانط ـ وهو المنافس الوحيد لطرح سقراط في ذلك المجال ـ من مكوناته الدينية اليهودية والمسيحية والتي جعلته «أمراً» بدلاً من «طرح»، وسنجد أن المبدأ الكامن وراءه هو «عدم التناقض»، فاللص يناقض نفسه إذإنّه وبعد أن يسرق ممتلكات الآخرين يود أن يضمن الحفاظ على ما سُرق كممتلكات له هو شخصياً، ولكن هذا المبدأ يدين بصحته للشروط ذاتها التي كان سقراط هو أول من اكتشفها). لا تنفك الحوارات الأفلاطونية عن إخبارنا مرة تلو مرة عن كم بدت العبارة السقراطية (وهي طرح وليست أمراً) متناقصة، وكم كان من السهل ردها في الأسواق العامة حيث يقف الرأي ضد الرأي الآخر، وعن مدى عجز سقراط عن إثباتها وإثبات صحتها وليس فقط لمناوئيه بل حتى لأصدقائه وتلامذته.

بالنسبة إلى الفيلسوف، بل وبالنسبة للإنسان من حيث هو كائن مفكر، لا يقل هذا الطرح الأخلاقي الدائر حول فعل الظلم وتحمله إلزاماً عن أي حقيقة رياضية، ولكن بالنسبة إلى الإنسان

من حيث هو مواطن، أي كائن فاعل يهتم بالعالم وبالمصلحة العامة بدلاً من سعادته الشخصية ـ بما في ذلك مثلاً «روحه الخالدة» التي ينبغي تغليب مصلحتها على حاجات الجسد الفاني، فالعبارة السقراطية غير صحيحة أبداً، ولطالما أشار التاريخ إلى النتائج الكارثية التي حلت على المجتمعات التي شرعت باتباع تعاليم أخلاقية تعود إلى فرد -سواء كانت هذه التعاليم «سقراطية» أم «أفلاطونية» أم «مسيحية».

بما أنّ الحقيقة الفلسفية تهم الإنسان من حيث أنّه كائن منفرد فهي لاسياسية بطبيعتها، لكن الفيلسوف إذا أراد لحقيقته أن تسود على آراء الجماهير رغم ما ذكرناه فإنّه سيذوق مرارة الهزيمة، ولربما تؤدي به هزيمته إلى خلاصة مفادها أن الحقيقة بطبعها عقيمة ـ وهي من البديهيات التي يمكننا تمثيلها بأنّ عالم الرياضيات حين لا يتمكن من تربيع الدائرة فسوف يشعر بالأسى أمام حقيقة كون الدوائر ليست مربعات! عندها لربما راودت الفيلسوف نفسه ـ وكما هو الحال مع أفلاطون ـ أن يستميل أذن أحد الطغاة أصحاب الميول الفلسفية، وإذا نجح في ذلك ـ ولحسن الحظ فإنّ فرص النجاح هذا ضئيلة للغاية ـ فسوف يبني إحدى صور استبداد «الحقيقة» التي نعرفها بالدرجة الأولى من خلال اليوتوبيات السياسية المختلفة والتي لا تقل في الحقيقة عن أي استبداد آخر مصادرة وطغياناً. أمّا في حالة انتصار الحقيقة بدون اللجوء إلى العنف فقط لأنّ الناس قبلوا بها ـ وهو أمر غير مرجح أيضاً ولكن إلى درجة أقل من الحالة السابقة ـ فسوف يكون الفيلسوف نال نصراً هو إلى الهزيمة أقرب، لأن الحقيقة عندئذ لن تكون قد سادت نتيجة نوعيتها الفائقة التي لا تدع مجالاً للشك بل لمجرد اتفاق الغالبية حولها، وهي الغالبية التي يمكن لها أن تغير رأيها في الغد وتتفق على شيء آخر مختلف تمام الاختلاف، وهذا سينحط بما يتقدم به الفيلسوف من كونه حقيقة فلسفية متعالية إلى مجرد رأي محض.

لكن بما أن الحقيقة الفلسفية تحمل في ثناياها عنصراً من القهر فإنّها قد تستهوي رجال الدولة في ظروف معينة كما يمكن لقوة الرأي أن تستميل الفيلسوف، وهكذا نرى في وثيقة إعلان الاستقلال الأميركي توماس جيفرسون يصرح بأنّ بعض الحقائق «بديهية وظاهرة بذاتها» لأنّه أراد أن يربأ بالمبادئ الأولية التي اتفق حولها رجال الثورة عن أي نزاع أو جدل، وكما هو الحال في الحقيقة الرياضية، فإنّ هذه المبادئ ينبغي أن تعبر عن «معتقدات رجال لا يتكلون على إرادتهم الخاصة بل يتبعون لا إرادياً الأدلة التي انجلت أمام أذهانهم». ولك وفي قوله: «إننا نجد هذه الحقائق بديهيّة لا تحتاج إلى دليل» اعتراف دون أن يعي ذلك بأنّ عبارة مثل: «كل الناس قد خلقوا متساوين» ليست بديهية بل تحتاج إلى الاتفاق حولها وقبولها، وأن المساواة ـ إذا ما كانت ستحمل أي معنى سياسي ـ فإنّها مسألة «رأي» وليست مسألة «حقيقة».

أما الطرح السقراطي: «تحمل الظلم خير لك من أن تكون أنت ظالماً» فليس برأي بل يزعم أنّه الحقيقة. رغم أنّه يحق لنا أن نشك في أن يحمل أي تبعات سياسية مباشرة سواء في الماضي أو الحاضر أو حتى المستقبل، ولكن تأثيره على أي سلوكيات عملية كمبدأ أخلاقي أمر لا يمكننا نكرانه ولا يمكن إلاّ للفرائض الدينية التي تلزم مجتمع المؤمنين تمام الإلزام أن تحمل قبولاً أخلاقياً وسلوكياً أكبر. ألا يتناقض هذا بوضوح مع وجهة النظر المقبولة عموماً والقائلة بعقم الحقيقة الفلسفية؟ وبما أننا نعلم من الحوارات الأفلاطونية كم كانت العبارة السقراطية هذه غير مقنعة لا للصديق ولا للعدو في كل مرة حاول سقراط أن يثبتها فعلينا أن نتساءل: كيف حصلت هذه العبارة على هذا المقدار الكبير من الصحة الذي نراه اليوم؟ الجواب الواضح هو أن سقراط استخدم أسلوباً غير اعتيادي بكل معاني الكلمة في إقناع الأجيال التالية بصحة ما ذهب إليه: فقد قرر أن يضحي بحياته في سبيل هذه الحقيقة، فضرب مثالاً لا ينسى ليس فقط حين ظهر أمام المحكمة، بل حين رفض أن يهرب من حكم الإعدام الذي أصدرته مدينته في حقه. إنّ هذا النوع من التعليم من خلال ضرب مثال يحتذى في حياة المعلِّم لهو النوع الوحيد من «الإقناع» الذي تقدر الحقيقة الفلسفية أن تقدمه بدون أن تنحرف أو تتشوه؛ وعلى الأسس ذاتها يمكننا القول بأنّ الحقيقة الفلسفية يمكن لها أن تصبح «عملية» فتُلهِمَ السلوكيات الإنسانية بدون أن تنتهك المجال السياسي فقط إذا تجلت في قدوة حياة الفيلسوف نفسه.

إنّ تحول عبارة نظرية تأمّليّة إلى حقيقة يُقتدى بها ـ وهو تحول لا تقدر عليه إلاّ الفلسفة الأخلاقية ـ تجربة حاسمة بالنسبة إلى الفيلسوف: فضرب مثال يحتذى للجماهير وإقناعهم من خلال السبيل الوحيد المتاح أمامه يبدأ الفيلسوف بالعمل. ولكن في عصرنا لا توجد أي عبارة فلسفية ـ بغض النظر عن مدى جرأتها ـ تجعل الناس يأخذونها على محمل الجد بما فيه الكفاية بحيث تهدد حياة الفيلسوف، وحتى الفرصة النادرة التي تجعل من الحقيقة الفلسفية تحمل وجها من الصحة السياسية قد اختفت دون رجعة، ولكن من المهم في سياقنا هذا أن نلاحظ أنّ إمكانية كهذه متاحة أمام قائل الحقيقة العقلية ولكنها لا توجد أمام قائل الحقيقة الواقعية الذي يعاني في هذا المجال ـ وكما هو الحال في المجالات الأخرى ـ من وضع أسوأ؛ فالحقيقة الواقعية لا تحمل أيّ مبادئ يمكن للناس أن يتصرفوا على أساسها وبالتالي يمكن لها أن تتجلى في العالم من خلالها؛ بل إنّ محتواها بطبيعته يأبى هذا النوع من البرهان. إذا أراد قائل الحقيقة الواقعية أن يغامر بحياته في سبيل حقيقة واقعية ما ـ وهو أمر غير مرجح الحدوث ـ فلن يحقق إلاّ نوعاً من الإجهاض، والشيء الوحيد الذي سيتجلى في هذه الحالة هو شجاعته وربما عناده، ولكن لن تظهر الحقيقة

التي أراد أن يدافع عنها ولا حتى صدقَه في قولها، فما الذي سيمنع إنساناً كاذباً من أن يلتزم بأكاذيبه بشجاعة عظيمة وخاصة في المجال السياسي حيث يمكن له أن يكون مدفوعاً بالوطنية أو بأي تحيز للمجموعة التي ينتمي إليها؟

إنّ العلامة الفارقة في الحقيقة الواقعية هي أنّ نقيضها لا الخطأ، ولا الوهم، ولا الرأي، فلا تنعكس أيّ من هذه الأشياء على صدق شخص ما، ولكن ضدها في الواقع هو الباطل المتعمد، أو الكذب الصريح. يمكن للخطأ بالنسبة إلى الحقيقة الواقعية أن يحصل بالطبع، بل هو شائع في الحقيقية، ومن هذا الوجه لا تختلف هذه الحقيقة عن الحقيقة العلمية أو العقلية، ولكن النقطة التي أود إثارتها هنا هي أنّه وبالنسبة إلى الحقيقة الواقعية يوجد لدينا بديل آخر، وهذا البديل (الباطل المتعمد) لا ينتمي إلى نوع العبارات التي تحاول ـ سواء كانت محقة أم خاطئة ـ أن تطرح ما حصل بالفعل، أو على الأقل كيف يبدو شيء ما لي. تحظى جملة من الحقائق الواقعية ـ مثل قولنا أنّ ألمانيا غزت بلجيكا في آب 1914 بمضامين سياسية فقط إذا وضعناها ضمن سياق تفسيري، لكن الطرح المعاكس ـ والذي ظن كليمانصو الذي لم يكن يعرف فن إعادة كتابة التاريخ بعد أنّه من المحالات السخيفة ـ لا يحتاج إلى سياق حتى يحظى بأهمية سياسية، بل هو محاولة واضحة لتغيير السجلات، ومن هذا الوجه فإنّه نوع من العمل الفاعل. الأمر نفسه ينطبق على الكاذب الذي لا يملك السلطة كي يروج لأكذوبته، فعندها تراه لا يصر على أن ما تقدم به حق منزل لا يمكن تغييره، بل يتظاهر بأنّ طرحه ليس إلاّ «رأيه» قائلاً بأنّ هذا الرأي هو حق له قد ضمنه الدستور! كثيراً ما يحصل هذا من قبل مجموعات لا يمكننا إلاّ أن نصفها بالهدامة، ولكن الارتباك الناتج خاصة ضمن جمهور يفتقر إلى النضج السياسي قد يكون مهولاً، فتمييع الحد الفاصل بين الحقيقة الواقعية والرأي هو إحدى الأشكال الكثيرة التي يتخذها الكذب، وهي جميعها أشكال تتجلى في العمل.

لكن علينا أن نوضح أنّه وبالنسبة إلى العمل فالكذب المنظم ظاهرة هامشية، ولكن المشكلة هي أنّ ضده ـ أي إخبار الحقيقة الواقعية ـ لا يؤدي إلى أي عمل، بل وتحت الظروف الاعتيادية يميل إلى تقبل الأشياء كما هي. (هذا لا ينفي بالطبع أن كشف الحقائق الواقعية قد يستخدم بشكل مشروع من قبل المنظمات السياسية أو أنّ الشؤون الواقعية قد تؤدي وتحت ظروف معينة إلى تشجيع وتعزيز المطالب الإثنية والاجتماعية التي تريد جماعات معينة تحقيقها). لم يعتبر الصدق من بين الفضائل السياسية قط لأنّه في الواقع لا يسدي مساهمة كبيرة في تغيير العالم ولا في تغيير الظروف التي تعتبر أكثر ظروف النشاط السياسي شرعية. لا يمكن للصدق ـ غير المدعوم من قوى التشويه صاحبة السلطة أو المصالح ـ أن يصبح عاملاً سياسياً بامتياز في مجتمع قد جعل

من الكذب المنظم مبدءاً لا يحيد عنه، وليس فقط فيما يتعلق بالتفاصيل الجزئية، فعندما يكذب الجميع في جميع الأشياء التي تحملُ مقداراً من الأهمية فسيكون قائل الحقيقة ـ وبغض النظر عما إذا كان يعي ذلك أم لا ـ قد بدأ بالعمل وقد غمس نفسه في الشأن السياسي، وإذا نجا بنفسه ـ وهو أمر غير مرجح ـ فقد يكون قد خطا الخطوة الأولى نحو تغيير العالم.

لكنه وفي هذه الحالة أيضاً سيجد نفسه في وضع مزر ومزعج، فكما ذكرت من قبل فإنّ من طبيعة الحقائق الواقعية أن تحمل عدداً كبيراً من الاحتمالات، وبالتالي يمكن لها دائماً أن تكون «مختلفة» عمّا هي إياه، وهي بذلك لا تحمل أي طابع «بديهي» أو «ظاهر بذاته دون الحاجة إلى دليل» أو حتى مصداقية بالنسبة إلى العقل البشري، وبما أن الكذاب يمتلك حرية أكبر لإعادة تشكيل «الوقائع» بحسب ما يتناسب مع ربحه وسعادته أو حتى مجرد توقعات المستمعين إليه فإنّ هذا على الأرجح سيجعله مقنعاً بشكل أكبر من قائل الحقيقة، وسوف تكون «المصداقية» إلى صفِّه إذ سيبدو عرضُه للوقائع أكثر منطقية بما أن عنصر «ما ليس متوقعاً» ـ وهو إحدى صفات الأحداث الحقيقية البارزة ـ قد اختفى لـ«حسن الحظ»! إذا ما استعرنا عبارة هيغل، فالحقيقة العقلية ليست هي فقط ما يجعل المنطق العام يُجهد نفسه إلى أقصى حد، بل إنّ الواقع نفسه يزعج التعقل القائم على المنطق وينتهك حرمته وبالطريقة نفسها التي يُتعدّى فيها على المصالح الشخصية والملذات الفردية.

علينا الآن أن نوجه انتباهنا إلى ظاهرة حديثة بعض الشيء وهي التلاعب الجماهيري بالوقائع والآراء وهي ظاهرة قد تجلت بوضوح في عملية إعادة كتابة التاريخ وصنع الصور العامة وحتى في سياسة حكومات بعض الدول. لقد كانت الكذبة السياسية التقليدية والتي لطالما برزت في تاريخ المعاملات الدبلوماسية، وحرفة إدارة الدولة تتعلق، إما بأسرار حقيقية ـ أي بيانات لا ينبغي أن تتداولها الجماهير أبداً، أو النوايا وهي على جميع الأحوال لا تحمل طابع الموثوقية الذي تحمله الحقائق الواقعية، إذ إنّ النوايا وكما هو الحال في جميع الأشياء التي تظل فقط في بواطننا ليست إلّا مجرد إمكانيات موجودة بالقوة، ولهذا لربما ينتهي الأمر بما كان يفترض أن يكون كذبة أن يتحول إلى حقيقة واقعة. بالمقابل نجد الأكاذيب السياسية المعاصرة تتعامل بفعالية أكبر مع أشياء ليست أسراراً بأي حال من الأحوال بل مع أمور معلومة من قبل الجميع! إنّ هذا واضح في عملية إعادة كتابة التاريخ المعاصر تحت أعين الأشخاص الذين رأوه وشهدوه، كما أنّه واضح في صنع الصور العامة في جميع أنواعه والذي يمكن فيه إنكار أيّ حقيقة معلومة وموثوق من صحتها أو على الأقل إهمالها إذا ما كانت ستضر بالصورة العامة المزمع بناؤها، فالصورة مثل أي تمثال نصفي

تقليدي: ليس المقصود بها كيل المديح للحقيقة بل تقديم بديل عنها بكل معنى الكلمة وخاصة وأنّ الأساليب الحديثة ووسائل الإعلام الجماهيرية تظل في أعين الجمهور بشكل أكبر بكثير من صورة الواقع الأصلية.

بالإضافة لما أسلفناه فقد كان المقصود من الكذبة التقليدية هو تفاصيل محددة، ولم يكن الهدف قط خداع الجميع، وقد كانت موجهة نحو الأعداء بقصد خداعهم هم فقط، وقد أدت هذه الحدود إلى تقليص الضرر الذي تعاني منه الحقيقة إلى درجة قد تظهر في الأكذوبة التقليدية ـ وبالنظر إلى الماضي ـ وكأنّها غير ضارة أصلاً. بما أن الوقائع لا تحدث في طبيعتها إلاّ ضمن سياق ما، فأكذوبة معينة ـ أي التزييف الذي لا يحاول تغيير السياق برمته ـ لا يتسبب إلاّ بـ«ثقب» في نسيج واقع الأحداث كما نفهمه وندركه، وكما يعلم أي مؤرخ من السهل علينا أن نجد أكذوبة واحدة من خلال ملاحظة تضارب الأحداث أو فجوات فيها أو وصل بينها يبدو «مرقعاً»، ولكن طالما تظل الأحداث وسياقها في عموم أمرها سليمة فسوف تظهر الأكذوبة آخر الأمر دون كثير من العناء. أمّا الحد الثاني، الذي كانت الأكاذيب تقف عنده فهو أنّها كانت محدودة بدائرة محدودة من رجال الدولة والدبلوماسيين المحترفين للخداع، وقد كانوا هم أنفسهم يعلمون الحقيقة وبالتالي قادرين على الحفاظ عليها، ولم يكن من المرجح لهم أن يقعوا هم أنفسهم ضحايا لأكاذيبهم، فقد كانوا قادرين على خداع الآخرين ولكن دون خداع أنفسهم. لكننا نرى أن هذين الظرفين المخففين لأثر فن الكذب القديم والمدمر قد غابا عن التلاعب بالحقائق الذي نراه أمامنا اليوم.

فما هي إذن أهمية هذه الحدود؟ ولماذا يحق لنا أن نسميها: «ظروفاً مخففة»؟ ولماذا أصبح الخداع وحتى خداع النفس أداة لا غنى عنها في حرفة صنع الصور العامة؟ ولماذا نعتبر أن الكذاب إذا ما انخدع بأكاذيبه فإنّ هذا أسوأ من كونه يخادع الآخرين فقط؟ أي عذر أخلاقي يمكن للكذاب أن يتقدم به غير قوله إنّ نفوره من الكذب عظيم إلى درجة أنّه كان عليه أن يقنع نفسه قبل أن يكذب على الآخرين، وأنّ عليه أن يجعل «ذاكرته مذنبة حتى يضفي الصدقية على كذبته» بعبارة شخصية أنطونيو في مسرحية شكسبير: «العاصفة»؟ وأخيراً، وقد يكون هذا السؤال أكثر الأسئلة المذكورة هنا إثارة للقلق: إذا كانت الأكاذيب السياسية الحديثة عظيمة لدرجة أنّها تتطلب إعادة ترتيب كامل نسيج الواقع ـ أي صنع حقيقة بديلة أخرى يمكن لهذه الأكاذيب أن «تركب» فيها دون «تشقق» أو «كسر» وبالضبط كما تتركب الحقائق الواقعية مع السياق الحقيقي الذي وقعت فيه ـ فما الذي يمنع هذه القصص والصور الجديدة مع الأكاذيب المتعلقة بها أن تصبح بديلاً كاملاً عن الحقيقة ووقائع الأحداث كما حصلت بالفعل؟

إن هذا الكذب الكامل والذي يحمل في ثناياه إمكانية أن يتحول إلى الحقيقة النهائية -وهي أمور لم تعرفها الأزمنة السابقة ـ هو من الأخطار التي تنشأ من التلاعب بالحقائق الذي يشهده عصرنا الحديث. فحتى في العالم الحر حيث لا تحتكر الحكومات السلطة حتى تقرر ما يجب قبوله على أنّه الواقع وما لا ينبغي قبوله، قامت المنظمات العملاقة ذات المصالح الهائلة بتعميم نوع من عقلية «المصالح العليا»، وهي عقلية كانت محصورة في السابق هي الشؤون الخارجية أو ـ في أسوأ تجاوزاتها ـ أثناء حالات الخطر المباشر الداهم، وقد تعلمت حتى وسائل الدعاية الوطنية بعض «الخدع» من ممارسات أصحاب الأعمال والمؤسسات الدعائية. قد تتحول الصور المصنوعة للاستهلاك المحلي ـ إذا ما ميزناها عن تلك الموجهة إلى العدو الأجنبي ـ إلى حقيقة بالنسبة إلى الجميع بما في ذلك صانعي الصور أنفسهم الذين قد يجرفهم مجرد التفكير بأعداد ضحاياهم بينما لا يزالون يحضرون «منتجاتهم» الدعائية. لا شك في أنّ موجدي الصورة الكاذبة الذين «يلهمون» أصحاب الإقناع لا يزالون يعلمون أنّهم يريدون أن يخدعوا عدواً ما على المستوى الاجتماعي أو الوطني، ولكن النتيجة هي أنّ مجموعة كاملة من الناس، بل دول بأسرها قد تسترشد طريقها من خلال شبكات الخداع التي أراد قادتها أن يحبكوها لأعدائهم.

ما يحدث بعد ذلك يكاد يتلو الأحداث السابقة آلياً: سيحول الجهد الأساسي الذي يبذله كل من المجموعة المخدوعة والمخادعين أنفسهم وجهته نحو الحفاظ على سلامة الصورة الدعائية التي تم بناؤها، ولن يكون التهديد الأكبر لهذه الصورة هو الأعداء أو أصحاب المصالح المعادية لها بقدر ما سيكون أفراد المجموعة نفسها الذين تمكنوا من التغلب على «سحر» الصورة فتخلصوا من أسرها وأصروا على التحدث عن الحقائق أو الأحداث الواقعية التي لا تتلائم مع الصورة، والتاريخ المعاصر حافل بالأمثلة عن أناس «قائلين للحقيقة». شعر أصحاب «المجموعة المخدوعة» بأنّهم أخطر بل وحتى أكثر عدائية من الأعداء الحقيقيين. علينا هنا ألاّ نخلط بين الحجج التي سقناها ضد خداع النفس وبين احتجاجات «المثاليين» ـ وبغض النظر عن مزاياهم ـ ضد الكذب كمبدأ فاسد وضد فن خداع الخصم القديم بقدم التاريخ نفسه. من الناحية السياسيّة، يمكننا أن نشير إلى أنّه من المرجح لفن خداع النفس الحديث نسبياً أن يحوِّل قضية خارجية إلى واحدة داخلية بحيث ينقلب صراع دولي أو بين مجموعات محددة إلى واحد داخلي محلي، وعلى سبيل المثال فعمليات خداع النفس التي مارسها كل من طرفي الحرب الباردة أكثر من أن تحصى، ولكنها تثبت النقطة التي نوردها هنا بوضوح. لطالما بيَّن نقاد الديموقراطية الجماهيرية المحافظون المخاطر التي يجلبها هذا اللون من الحكومات إلى الشؤون الدولية ـ ولكنهم فعلوا ذلك دون أن يذكروا

المخاطر الخاصة بالأنظمة الملكية أو الأوليغاركية ـ وقد انبنت قوة حجتهم على مقولة لا سبيل إلى نكرانها وهي أنّه وتحت ظروف كاملة الديموقراطية يكاد يستحيل خداع العدو دون خداع النفس. تحت نظام الاتصالات العالمي المعاصر والذي يغطي عدداً كبيراً من الدول المستقلة لا توجد أي قوة كافية لتجعل «صورتها» عن نفسها متكاملة لا تقبل أي عيب، ولهذا السبب فإنّ أعمار الصور بطبيعتها قصيرة نسبياً ومن المرجح أن تنفجر ليس بمجرد سقوط الأقنعة وعودة الحقيقة إلى الظهور في المجال العام بل حتى قبل ذلك الأوان لأنّ «شظايا» من الحقيقة لا تفتأ عن الظهور وتغيير موازين الحرب الدعائية القائمة بين صور مختلفة متضادة. ولكن هذه ليست الطريقة الوحيدة أو حتى الطريقة الأهم التي تنتقم بها الحقيقة ممن اجترأ على مكافحتها، لا يمكن للعمر المتوقع للصور أن يزداد بشكل كبير حتى ولو كانت الصور مبنية من قبل حكومة عالمية أو أي شكل حديث آخر من «التفوق الروماني» القديم، ولا شيء يعرض هذا بشكل أوضح من أنظمة الحكومات الاستبدادية وديكتاتوريات الحزب الواحد المغلقة نسبياً والتي هي دون ريب أكثر الأنظمة فعالية في حماية الأيديولوجية والصور الإعلامية من تأثيرات الحقيقة والواقع. لطالما لوحظ أن الأثر الأوضح لغسيل الأدمغة على المدى البعيد إنمّا هو نوع غريب من فقدان الأمل في المثاليات، أو الرفض المطلق لحقيقة أي شيء بغض النظر عن مدى التوصل إلى صدقية ذلك الشيء. بعبارة أخرى: إنّ نتيجة الاستبدال المنتظم والشامل للحقيقة الواقعية بالأكاذيب لن يكون تحوّل الأكاذيب إلى الحقيقة ولا النفور من الحقيقة على أنّها أكاذيب، بل ستؤدي إلى دمار شعورنا الذي «نوجه من خلاله بوصلتنا» في العالم الحقيقي والذي يشكل التفرقة بين الحق والباطل إحدى أهم الوسائل العقلية التي نتوصل بها إليه.

لا يوجد علاج لهذه المشكلة لأنها الجانب الآخر من السمة المزعجة في الحقيقة الواقعية، أعني كونها حمالة أوجه واحتمالات كثيرة وعابرة، ولأنّ كل ما حصل في عالم الشؤون الإنسانية «كان من الممكن له أن يحصل بطريقة مختلفة» فإنّ إمكانيات الكذب تكاد لا تتناهى، ولكن اللامحدودية هذه هي التي تمهد الطريق أمام الأكاذيب لتهزم نفسها بنفسها، إذ لن تجد إلاّ ندرة من الكذابين المستعدين لكي يلتزموا بأكذوبة واحدة محددة بثبات لا يعرف التقلب والتغيير، أمّا الآخرون الذين يُكيِّفون الصور والقصص بحسب الظروف الدائمة التغير فسوف يجدون أنفسهم يطفون في أفق متسع من الإمكانيات، ولذا فسوف يقفزون من إمكانية إلى أخرى دون أن يقدروا على التمسك بأي من الأكاذيب التي يحبكونها. لم يتمكن أولئك الكاذبون من تحقيق بديل مناسب للحقيقة والواقع، بل هم أبعد ما يكونون عن ذلك، فجل ما حققوه هو أنّهم أعادوا الحقائق والأحداث إلى

حالة «الإمكان» أو «الوجود بالقوة» التي كانت فيه قبل ظهورها، وأوضح علامات «واقعية الوقائع والأحداث» هو عنادها في كونها قد حصلت بالفعل، وحدوثها هي دون غيرها أمر يأبى الشرح والتبيان. لكن «الصور الإعلامية» في المقابل يمكن لها أن تفسر، ويمكن لنا دائماً أن نجعلها قابلة للتصديق مما يعطيها أفضلية مؤقتة على الحقيقة الواقعية، ولكن لا يمكن لها أبداً أن تنافس الاستقرار الذي نجده في «الأشياء على ما هي عليه في الواقع» لأنّ هذه قد حصلت كما حصلت وليس بأي طريقة أخرى. ولذا، وسأستخدم لغة مجازية هنا، فإنّ الكذب الممنهج يجر الأرض من تحت أقدامنا ولكن لا يوفر لنا أي أرضية بديلة لنقف عليها (وبكلمات مونتاني: «إذا كان الباطل مثل الحق له وجه واحد فقط لكنا عرفنا أين نحن بشكل أفضل لأن كل ما كان علينا فعله هو تصديق العكس تماماً لما يخبرنا به الكاذب. لكن عكس الحقيقة يحمل ألف وجه ويمتد على مجال غير محدود»)، وتعتبر تجربة حركة جميع الأشياء التي نعتمد عليها في شعورنا بالإتجاه في حياتنا وبالحقيقة من حولنا بشكل مهتز ومتزلزل من أوضح تجارب الناس الواقعين تحت حكم الأنظمة الاستبدادية القمعية.

من الواضح أن الوقائع لا يمكن لها أن تكون في مأمن على نفسها في أيدي السلطة، ولكن بيت القصيد هنا هو أن السلطة بطبيعتها لا يمكن لها أن تنتج بديلاً آمناً لاستقرار الحقيقة الواقعية حتى بعد أن تنتقل هذه الحقيقة إلى بُعد لم يعد في متناول أيدينا بسبب مرور الزمن عليها. تفرض الحقائق نفسها من خلال عنادها، ولا نملك إلّا أن نستغرب من اجتماع هشاشتها التي أشرنا إليها مع قوة ثباتها المطبوعة بطابع نهائي لا يمكن الرجوع عنه كما هي السمة البارزة لجميع الأفعال الإنسانية. بسبب عنادها هذا تظل الحقائق الواقعية متفوقة على السلطة، إذ إنّ التشكلات السلطوية أسرع زوالاً من الحقائق الواقعية، فهذه التشكلات لا تحدث إلاّ حين يجتمع الناس على هدف معين ولكنها سرعان ما تزول وتتلاشى في اللحظة التي يحققون فيها هدفهم أو يخسرونه مما يجعل السلطة أداة لا يمكن الاعتماد عليها في تحقيق أي نوع من الثبات والدوام، إذن ليست الحقائق والوقائع وحدها التي لا يمكن لها أن تكون آمنة في يد السلطة، بل حتى الأكاذيب و«اللاحقائق» أيضاً. على المسالك السياسية تجاه الحقائق أن تسير على طريق ضيق بين خطر النظر إليها على أنّها نتيجة تطور لا مناص منه، لا يمكن للإنسان أن يتجنبه، لذلك لا يمكنه أن يفعل أي شيء أمامها من ناحية، وخطر إنكار هذه الحقائق ومحاولة التلاعب بها لغاية إخراجها من الوجود في هذا العالم من ناحية أخرى.

في نهاية عرض تأملاتي هذا أعود إلى الأسئلة التي أثرتها في بدايته: مع أن الحقيقة لا حول لها ولا قوة وتكاد تكون هزيمتها في صدام مباشر مع القوى على الأرض مؤكدة، إلاّ أنّها قوية بطريقتها الخاصة: فمهما دبَّر أصحاب السلطة وخططوا، فهم غير قادرين على اكتشاف بديل قابل للحياة عنها أو حتى اختراعه، يمكن لقوتيَ الإقناع والعنف أن تدمرا الحقيقة ولكنهما لن تتمكنا من استبدالها، وهذا ينطبق على الحقيقة العقلية، أو حتى الدينية بقدر ما ينطبق بداهة على الحقيقة الواقعية. إذا نظرنا إلى السياسة من منظور الحقيقة كما فعلت هنا فإنَّ هذا يعني الوقوف خارج الصعيد السياسي برمته، وهذا الموقف هو موقف قائل الحقيقة، الذي سيتخلى عن موقفه ومعه عن صحة ما لديه ليقوله إذا ما حاول أن يتدخل في الشؤون الإنسانية مباشرة أو التحدث بلغة الإقناع أو العنف. وعلينا الآن أن نوجه انتباهنا إلى هذا الموقف وأهميته بالنسبة إلى العالم السياسي.

نسيان التخلُّق

القيم الغربية وإشكاليّة الدلالة

شريف الدين بن دوبه[*]

يدخل الباحث في هذه المقالة مدخل الاقتراب المعمّق من أنطولوجيا الأخلاق. أمّا خاصيّة هذه المدخل، ففي مقاربته للمفهوم الأخلاقي الغربي من الناحيتين النظرية والتطبيقية وما تثير كل ناحية منهما من إشكاليات معرفية في دلالتها ومقاصدها.

لعلّ التحديد الذي يقيمه الكاتب حول دلالات المفهوم إنما يستهدف بيان الإطار النظري للمشكلة الأخلاقية، حيث أن التغير الذي رافق الدلالة في مجال القيم يشكل التعبير الأكثر بياناً عن التصدّعات الأخلاقيّة الحاصلة في الاجتماع البشري.

المحرر

الإنسان كائنٌ مثلّث الأبعاد، عقلٌ يستقرئ الحقّ، وحسٌّ يستقطر الجمال، وإرادة تستقطب الخير. ثلاثية تنصهر فيها كينونة الإنسان، فتكوّن وحدة متعدّدة، وتعدُّد موحّد، فالنزوع نحو القيمة تلازم الفعل البشري في جميع أشكاله معرفياً كان أو عملياً، فالحقّ كمطلوب إنساني، يتصدّر سلّم القيم المعرفية في عالم البشر، ويقع الخير في صلب الفعل الإنساني السويّ، أمّا الجمال فيعمل على إقامة جسر التواصل بين عالم الحق، وعالم الخير مؤسِّساً عالم الأنموذج في مخيال البشر.

*- باحث وأستاذ في شعبة الفلسفة، جامعة سعيدة ـ جمهورية الجزائر.

والفصل بين العوالم الثلاثة: الحقّ، الخير، والجمال مخاض الشعور بالمحدودية لدى الباحث، لأنّ الإحاطة بحقائق عدّة حقول معرفية، سواء طبيعية كانت، أو إنسانية أمرٌ مسيّج بأشواك الشبهات، فالحقائق كما يقول الحسن ابن الهيثم: «منغمسة في الشبهات»[1]، فكان التخصّص في مجال بحثي معين كفيل ببلوغ بعض الحقائق، وهو التقليد الذي توارثه الفكر البشري، مع العلوم التجريبية، فالتخصُّص ليس وليد النزعة التجريبية، بل عائد إلى قصور الطبيعة البشرية عن إدراك الحقيقة الموضوعية، والمطلقة.

ولكن الحنين إلى الأخلاق يبقى يراود البحث عن الحقيقة، فالتمكُّن من المعارف الدقيقة، والحقائق التجريبيّة لا يمكّن الإنسان من حيازة السعادة، لأنّها متعالية على الدقة، والصرامة العلمية، والمنطقيّة، فالحضور الأخلاقي في مجالات عديدة من الحياة الإنسانية، بشكل قويّ يظهر في المرونة الدلالية التي تتّسم بها المفاهيم الأخلاقية، ولذا نجد لزاما علينا تحديد الشبكة المفاهيمية التي تؤلّف النسق الأخلاقي.

بداية ينبغي تحديد الغاية من التحديد الدلالي للمفاهيم التي تؤلِّف النسق الأخلاقي، فموقع المفاهيم، والتعريفات في النسق يكون بمثابة السفينة التي يقتضي من الباحث أن يستقلها حتى يتمكن من بلوغ ظلال الحقيقة، وهي أيضاً الأدوات المفاهيمية المساعدة على تفكيك الإشكالات الرئيسة في البحث، والمؤسف أن الملمح العام الذي ميز البحث كان نظرياً، حيث سقط المفهوم في صقيع المجرّد، والسؤال الذي تطرحه المفهمة في السياق الأخلاقي، هو كيفية التوفيق بين الطبيعة العملية للأخلاق، والبعد التجريدي للمفاهيم، وكيف كانت الزئبقيّة التي حايثت الدلالة وراء كل خلاف واختلاف قيميّ وأخلاقيّ في الفكر الغربي.

وسيكون القصد من التحديد الذي نقيمه للمفاهيم الأخلاقية ليس من قبيل الحذلقة الفكرية، بل بغرض التعليق عليها نظرياً، أو لبيان البعد النظري للمشكلة الأخلاقية، فالتعريف أو المفهمة لا تقدر على تجاوز الشروط المنطقية للتعريف، والتي منها مراعاة الوضوح، والدقة في إضافة المصاديق تبعاً للمواصفات الواردة في التعريف، والملاحظ على المفاهيم الأخلاقية مرونة الدلالة فيها، وسنلاحظ عبر هذه القراءة، التناقضات الدلالية التي عرفتها

[1]- الحسن ابن الهيثم، الشكوك على بطلميوس، تحقيق عبد الحميد صبره، ص : 4.

الأخلاق عبر مسارها النظري، فالتغير الذي رافق الدلالة في الأخلاق يعكس الأزمات الأخلاقية، والقيمية عند البشر.

السياق العربي

قال ابن فارس: «الخاء واللام والقاف أصلان: أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملامسة الشيء، فأمّا الأول فقولهم: خلقت الأديم للسقاء، إذا قدرته.. ومن ذلك الخلق وهي السجية لأنّ صاحبها قد قدر عليه، وفلان خليق بكذا، واخلق به، وما أخلقه، أي هو ممن يقدّر في ذلك، والخلاق النصيب، لأنّه قد قدر لكل أحد نصيبه، وأمّا الأصل الثاني، فصخرة خلقاء، أي ملساء»[1]. و في لسان العرب: «اشتقاق خليق وما أخلقه من الخلاقة، وهي التمرين، من ذلك تقول للذي ألف شيئا: صار ذلك له خلقا، أي نمرن عليه، ومن ذلك الخلق الحسن.»[2]، ثم يفسرّ ابن منظور ذلك بقوله «وحقيقته، أي الخلق، أنّه لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه، وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخَلق لصورته الظاهرة، وأوصافها ومعانيها ولهما أوصاف حسنة وقبيحة»[3].

وفي هذا المعنى يقول الراغب الأصفهاني «الُخْلقُ في الأصل شيء واحد كالشّرب والشُّرب والصَّرْمِ والصِّرْمِ لكن خصّ الخَلْقُ بالهيئات والأشكال، والصور المدركة بالبصر، وخُص الخُلْقُ بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة، قال تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[4]. والخلاق ما اكتسبه الإنسان من الفضيلة بخُلُقه قال تعالى: ﴿ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا ۗ فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ﴾[5]. وفلان خليق بكذا: «أي كأنه مخلوق فيه ذلك كقولك مجبول على كذا، أو مدعو إليه من جهة الخَلْقِ..»[6].

والأخلاق جمع خلق بضمّ الخاء وبضم اللام وسكونها، ويطلق الخلق في اللغة العربية على معان:

جاء في تاج العروس: «والخلق بالضمّ: السجيّة، وهو ما خلق عليه من الطبع، وقال ابن الأعرابي، الخلق: المروءة، والخلق:الدين.. والجمع أخلاق»[7].

---

[1]- أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج2 ص213
[2]- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، ص:
[3] - المرجع نفسه، ص:
[4]- سورة القلم، الآية:4
[5]- البقرة الآية 200
[6]- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن تحقيق وضبط محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت لبنان ط 1ـ 1998، ص 164.
[7]- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي، ج25 دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ج25، ص: 275

ويرفض بعض الباحثين التمييز الذي يقيمه بعض اللغويين بين الخَلق بالفتح، والخُلق بالضمّ، من مثل المعنى الآتي: «خصّ الخَلق بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخص الخُلق بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة»[1] لأن استعمال كلمة الخلق والخلق، يكون دوماً متلازمان، فالقول بأنّ فلانا حسن الخلق، والخلق، يعنى بها حسن الظاهر، وحسن الباطن، فيراد بالخلق الصورة الظاهرة، ويراد بالخلق الصورة الباطنة.[2] وخلاصة القول إنّ الناظر في كتب اللغة بجد أن كلمة أخلاق تطلق ويراد بها الطبع والسجية، والمروءة، والدين، وحول هذه المعاني يقول الفيروزابادي «الخُلْقُ بالضم وضمتّين السجية والطبع والمروءة والدين[3]» ويقول ابن منظور: «الخُلُقُ والخُلْقُ السجية.. فهو بضم الخاء وسكونها الدين والطبع والسجية»[4].

ومن خلال هذا العرض نلاحظ ثلاثة أمور هي: الخُلُق يدل على الصفات الطبيعية في خلقة الإنسان الفطرية على هيئة مستقيمة متناسقة، وتدلّ الأخلاق على الصفات المكتسبة حتى أصبحت كأنها خلقت فيه فهي جزء من طبعه، وعليه يكون للأخلاق جانبين: جانب نفسي باطني، وجانب سلوكي ظاهري.

في الاصطلاح:

يعرف «مسكويه»[5] الخلق في قوله: «الخلق حال للنفس داعية إلى أفعالها من غير فكر، ولا رويّة»[6]. وينحو يحي بن عدي نفس النحو الذي حدّ به الخلق مسكويه، والنص التالي يكشف عن مستوى التناص بين التعريفين، يقول يحي بن عدي[7]: «إن الخلق هو حال للنفس به يفعل الإنسان أفعاله بلا روية واختيار والخلق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعا، وفي بعض الناس لا يكون إلاّ بالرياضة والاجتهاد وقد يوجد في كثير من الناس من غير رياضة ولا تعمّد.. ومنهم من يصير إليه بالرياضة»[8].

---

[1]- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن مرجع سابق، ص 158.

[2]- كمال الحيدري، مقدمة في علم الأخلاق، دار فراقد ايران. الطبعة الثانية 2004 ص :30.

[3]- الفيروز ابادي، القاموس المحيط، فصل الخاء: باب القاف، ص 236.

[4]- لسان العرب، مادة : خلق، ج 2 ص 1244-1245.

[5]- أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي توفي 421 هـ من مؤلفاته: ترتيب السعادات ومنازل العلوم، كتاب الفوز الأصغر، كتاب الهوامل، والشوامل، كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، كتاب تجارب الأمم وتعاقب الهمم، رسالة في ماهية العدل، رسالة في النفس والعقل، وصية مسكويه لطالب الحكمة، وصية مسكويه.

[6]- مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص :51.

[7]- يحيى بن عدي بن حميد ابن زكريا التكريتي، فيلسوف، ومترجم للفلسفة. صرف جلَّ عنايته للمنطق فلقِّب بالمنطقي. انتهت إليه الرئاسة في المنطق ومعرفة علوم الحكمة، أي الفلسفة، من مؤلفاته: تهذيب الأخلاق، مقال في حالة ترك طلب النسل...

[8]- يحي بن عدي، تهذيب الأخلاق، دار الشروق، بيروت، 1985 ص :47 (د.ط).

والخلق عند أبي حامد الغزالي[1]: «عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويّة، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً، سُميت تلك الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة، سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً، وإنّما قلنا أنّها هيئة راسخة، لأنّ من يصدر عنه بذل المال على الندور لحاجة عارضة، لا يقال خلقه السخاء، ما لم يثبت ذلك في نفسه ثبوت رسوخ..»[2].

الخلق عند الغزالي ليس فعلاً، بل هيئة للنفس وصورتها الباطنة، حيث تكون القابلية والاستعداد لأداء الفعل هي الدلالة الحقيقية لمعنى الخلق، والدلالة التي تأخذها الأخلاق في اللغة العربية تفتقر إلى الدقة، حيث تعتمد الدلالة التي نجدها في اللغة على حد تعبير الأستاذة نورة بوحناش[3] «على تحويل الأخلاق إلى حالة تمتزج مع بعض عناصر الشخصية الإنسانية مثل الطبع والعادة والسجيّة»[4].

والدليل الذي تعتمده الأستاذة في تبرير ذلك التعريف الذي يقيمه الجرجاني للأخلاق، حيث تصبح الأخلاق سلوكا آليا، يفتقد إلى سمة الإرادة الحرة، والتي تتحدّد بها الأخلاق، والتعريف هو: «الخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويّة، فإذا كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلاً وشرعاً سميت الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر من الأفعال القبيحة سميت الهيئة خلقاً سيئاً..[5].

وتورد الأستاذة اعتراضات على التعريف التراثي للخلق، أهمُّها المطابقة الدلالية بين دلالة الغريزة، والطبيعة الثابتة، المتحكّمة، والمحدِّدة للسلوك بطريقة قبليّة، والتي يترتب عنها فقدان الحكم الخلقي للمشروعية على قاعدة انتفاء حرية الإرادة عند الفاعل الخلقي، وينتج عن ذلك أيضا تجاهل الضمير المحرِّك الرئيس للأفعال الخلقّية الأصيلة، تقول: «يكون الخلق في هذا التعريف مجرد وحدة من الوحدات اللاواعية في الشخصية الإنسانية، فهو يرادف الطباع والعادات السلوكية التي لها أبعاد الضرورة النفسية في حين يمتاز الخلق بخاصية الإرادة.. ويظهر أنّ تعريف الجرجاني وقبله الفكر اليوناني قد أخلط بين مستويين من مستويات الأفعال الأخلاقية

[1]- أبو حامد الغزالي عالم إسلامي، غني عن التعريف،ترك مكتبة ضخمة في الفلسفة والتصوف والفقه.. من أهم مؤلفاته: إحياء علوم الدين، القسطاس المستقيم، المنقذ من الضلال، مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة....

[2]- الغزالي، أبي حامد، إحياء علوم الدين، ج3

[3]- أستاذة فلسفة الأخلاق، بجامعة منتوري قسنطينة الجزائر.

[4]- نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، إفريقيا الشرق، المغرب 2013 ص : 36.

[5]- الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة جديدة 1985 ص:106.

مستوى نفسي أولي، وهو مستوى الغريزة، ومستوى عاقل وواعي هو مستوى الضمير»[1].

وما يلاحظ على الحقل التداولي لكلمة أخلاق في اللغات الأخرى وجود بعض الفوارق الدلالية في الاصطلاح اللغوي، فهناك Morale و Ethique.

ويلاحظ المفكِّر طه عبد الرحمن على الدلالة الفلسفية للأخلاق في الممارسة التراثية الإسلامية «غلبة» صيغة التعريف التي جاءت عند جالينوس في كتابه الأخلاق، وهي: «الخلق حال للنفس داعية للإنسان أن يفعل أفعال النفس بلا رويّة ولا اختيار... فالأخلاق في مجال الممارسة الفلسفية الإسلامية المنقولة عن اليونان، إذن عبارة عن أحوال راسخة في النفس رسوخ طبع أو رسوخ تعود، تصدر عنها أفعال توصف بالخير أو بالشر»[2].

في التراث الغربي

تتقاطع كلمة Morale في اللغات الغربية في البناء الصوتي، والدلالي للكلمة، إذ نجدها متقاربة بين الفرنسية والانجليزية، وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية Mores ومعناها العادة، وتناظرها في اليونانية Ethice وفي اللاتينية Ethica. وتصبح الأخلاق بذلك تعبيراً عن الآداب العامة، أو أخلاقيات الحياة الاجتماعية، ولكن الأخلاق الاجتماعية لا تعكس فقط الآداب العامة، فالأخلاقيات الفردية مرجع ثابت في الخيرية الأخلاقية، و عادة ما يميز في الفكر الأخلاقي بين زاويتين: عملية، ونظرية، تكون الأولى مادة بحثية للأخلاق النظرية، ومجالا معياريا تقاس به صحّة، ونجاعة القيم الخلقية، وتظهر ضرورة الإشارة إلى النموذجين في الاختلاف الجليّ بين المدارس الخلقية في التعاطي مع المفاهيم، ومع مفهوم الأخلاق ذاته، فالأخلاق العملية تمثل الممارسة الفردية، والجماعية للقيم الأخلاقية، فالفرق بين عالم النظر، وعالم الواقع مسألة بارزة في تاريخ الفكر، فعالم النظر متميز بكماله، وتعاليه، أمّا الممارساتي فسيكون نسبياً، ومتغيراً، ويطلق على الممارسة الجماعية للأخلاق بالعادات الخلقية، وقد أطلقت العادات الأخلاقية على الممارسات الجماعية للقيم الأخلاقية تمييزاً لها عن الممارسة الفردية للأخلاق، والتي تترجم عند البعض بالأخلاقية Moralité فهي ممارسة خاصة بجماعة معينة، ونسبية، وقد اهتم بهذا اللون من الممارسات الأخلاقية العالم الاجتماعي الفرنسي لوسيان ليفي بريل[3] Lucien Lévy-Bruhl.

---

[1]- نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، المرجع نفسه ص:37

[2]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي المغربي، الرباط، الطبعة الثانية، ص: 381

[3]- ليفي بريل (1857/1939) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي

أمّا الأخلاقية: moralité فهي سمة فردية، قيمة ايجابية أو سلبية من زاوية الخير والشر، تقال إما على الأشخاص، وإما على الأحكام، أو على الأعمال، وهي ممارسة فردية، وشخصية للقيم الخلقية، وفي اعتقادنا أن الأخلاقية محكّ، ومعيار نجاعة القيمة الخلقية، فالواقع أغنى من كل نظرية، فالعادات الخلقية Mœurs موضوعية، ومستقلّة عن الأفراد، وصاحبة سلطة، فقوة السلطة التي تمتلكها العادات الخلقية، تتضح بشكل جليّ في التابوهات Tabou[1] التي تعيشها الجماعات البشرية.

وأهمّ سمة تميُّز الأخلاقية النسبية، التغيّر، فالممارسة الأخلاقية لدى الأفراد تختلف من فرد لآخر، على قاعدة التغاير القائم في الرؤية إلى الكون، فنظرة الشاب، وتطلُّعه إلى جماليات الحياة تؤسِّس لاختلاف بينه، وبين الشيوخ، وإذا اعتمدنا التجارب النفسية لوجدنا أن الطفل يعايش لحظة ينعدم فيها الشعور الأخلاقي، ثم يتدرَّج الضمير عنده من مرحلة الخطأ إلى مرحلة الندم، إلى أن يصل إلى قمة الشعور بالقيم الأخلاقية، والذي يصطلح عليه البعض من علماء الأخلاق بسيادة الحب، أي أن تصبح القيمة محل شوق واستقطاب من طرف الإنسان، فالأخلاقية تعبير عن الملمح النسبي في القيّم.

أمّا الأخلاق النظرية، أو فلسفة الأخلاق، فهي دراسات تأصيلية، أو تربوية للقيم الأخلاقية، وقد تباينت الرؤى الفلسفية حول المسائل الأخلاقية، ومن بينها الاختلاف حول مفهوم الأخلاق كعلم، حيث تعدّدت وجهات النظر في تعريف هذا العلم تبعاً لاختلاف الغاية منه..فأصحاب الإتجاه الاجتماعي مالوا إلى المرجعية اللغوية، فعرّفوه «بعلم العادات». ومال وإتجاه آخر إلى معيارية العلم، ويعنون بذلك أن علم الأخلاق لا يبحث في أعمال الإنسان الإرادية، التي صارت عادات وتقاليد، من حيث هي أمور حاصلة في الواقع، وإنّما يبحث في كيفية توجيهها صوب الطريق السوي، على نهج من قواعده وقوانينه، ثم يحكم عليها حسب المقاييس التي يضعها، وقد وردت لهذا العلم عدة تعريفات أخرى، منها أنّه «علم الخير والشر»، «علم الواجبات».. إلاّ أن هذه التعاريف وغيرها لا تمسّ إلاّ الجانب النظري لهذا العلم، لأنّ تحصيل قواعده لا يجعل الإنسان بالضرورة ذا أخلاق حسنة.

وتاريخ الفلسفة الخلقية يكشف عن محاولات تأسيسية، تجريدية، سعى من خلالها الفلاسفة

[1]- كلمة تابو من لغات سكان جزر المحيط الهادئ، وتعني المحرم أو الممنوع وقد تعني المقدس أحيانا، وهي تشير إلى الأشياء الممنوع على الفرد القيام بها من فعل أو قول لأن هذا يطلق الأرواح الشريرة الموجودة داخلها(والفكرة موجودة تقريبا لدى كل الشعوب البدائية)، وكان الكابتن جيمس كوك أول من ذكرها ونقلها للغرب، والكلمة نفسها موجودة في النصوص التشريعية في تونغا

إلى منح القيم الأخلاقية صوراً، وقوالب منطقية مجرّدة، متعالية، حيث كان القصد في ذلك البحث عن رؤية واحدة للمسار البشري، والتي تستند في الأصل إلى وحدة الفطرة البشرية، في الأمل بالسعادة، والحلم بعالم خال من الألم، والهموم، فالرؤية الكونية التوحيدية للجنس البشري، وللوجود ككل هي الحل لأزمة التنظير، فالنظريات الأخلاقية تؤرّخ بشكل عفوي لأزمات الحياة الأخلاقية في عصرها، فالبحث في.. أو عن الأسس النظرية العامّة للفعل الأخلاقي يرتبط بالأزمة، فهي التي تولِّد الهمّة، والحقيقة تكون مرافقة للبحث.

واستقراء الفلسفة في مسارها الأفقي يكشف عن واقع الأزمة الأخلاقية التي حايثت الأخلاق، وقد أخذت هذه الحالة من المحايثة عدّة أوجه، وفي عدة مستويات، أهمها الأصول المرجعية للقيم الأخلاقية، حيث يضعنا البحث عن جذور الأخلاق في دور فلسفي يصعب علينا الخروج منه، وما نودُّ التنبيه عليه في هذه المحطة أنّ البعض من المفاهيم الأخلاقية، والقيم نتاج فئوي لا يمُتُّ بصلة إلى الأخلاق، حيث أن التمرُّد الواقع من الشريحة الواقعة تحت ضغط الطبيعة الماكرة التي تدفع بالكائن إلى الاستمرار في إرضاء نزواته الطبيعيّة، فالرضوخ للنفس يدفع الكائن إلى البحث عن مبرِّرات سلطوية لطمس منظومة القيم، ومنها إضفاء القداسة الوهمية على كل سلوك أو قيمة مصطنعة، والذي جعل من المنظومة الأخلاقية تأليفا بين متناقضات يفترض تجديداً، أو تأويلاً أو تثويراً داخل هذه المنظومة.

والبحث في ثنايا الأنساق الفلسفية يكشف عن الخلاف الذي حايث الإجابة عن سؤال المصدر الذي تعود إليه الأخلاق، فالمدارس الذاتية في جميع العصور تقرّر، وتحاجج في إثبات فردية، وذاتية القيم الأخلاقية، وفي المقابل نجد المدارس المتعالية تدافع عن وجهة نظرها في موضوعية القيم، وكتب التخصّص تزخر بذلك، كما ساهمت المدارس الدينية باعتقاداتها المتعددة، وبتوجهاتها المتباينة في تجريد الأخلاق، وسلبها البعد الذاتي الذي تحايث فيه الأخلاق الإرادة الإنسانية، فلا أخلاق بدون حرية إرادة، ووعي، فالتجربة الأخلاقية تأصيل لحقيقة الأخلاق، وليس التنظير الذي تصبح الأفكار الأخلاقية في رفوف المكتبات، ويموت المؤلف فيه، بمجرّد الكتابة.

وطرحت أيضاً نسبية القيم الأخلاقية بين المجتمعات البشرية، سؤالاً مركزياً عند النخبة الفكرية للجماعات، والفلاسفة بحث فيه هؤلاء عن دواعي الاختلاف بين المعتقدات القيميّة، وقد كانت الرحلات التجارية عاملا من العوامل الذي كشف للفلاسفة، والنخبة العلمية ملامح الأزمة القيمية، والأخلاقيّة داخل المؤسّسات المدنيّة المحليّة، حيث يذكر التاريخ رحلات سقراط، وكثير من

فلاسفة الإغريق إلى مصر، فالنهل من علوم الشعوب، وحكمتهم مسألة ضرورية عند عاشقي الحقيقة، ولذا نجد أنّ الفلسفة السقراطية نتاج للفلسفات السابقة إغريقية كانت، أو شرقية، أو بتعبير أدقّ نجد في ثنايا الفلسفة الخلقية السقراطية شذرات، وأصول، وحكم أخلاقية سابقة.

من مظاهر الأشكلة اختلاف الفلاسفة حول مصدر، وطبيعة القيمة الخلقية التي يتعلّق بها الفاعل الخلقي بالطلب، وكانت صيغة المسألة في الشكل التالي هل القيمة الخلقية كصفة مطلبية متضمنة في الفعل الخلقي، أم خارج جوهر الفعل؟ وهل هي نتاج تجربة أخلاقية فردية؟ أم نتاج تراكمات قيمية تكوّنت بالعادة، والمألوف عبر التاريخ للمجتمع، فكانت الوجهات متعددة، ومتباينة في المدارس الخلقية، ففي البدء كان الإعلان عن ذاتية القيم مع جورجياس، وبروتاغوراس، ثم كانت الفضيلة، والمعرفة عنواناً لتجريد القيم، و قد أقصى سقراط حسب فريدريك نيتشهNietzsche حقّ الجسد في بناء القيم الأخلاقية، بتمثُّله، لروح أبولو[1]، وحمله سيف سلطته في حربه على حقوق الإنسان الذاتية، والتي تبدأ مع الجسد، ثم كانت المذاهب الخلقية المتباينة في اعتقاداتها، وفي القول بذاتية القيم، أو موضوعيتها.

كانت مذاهب السعادة بأنواعها تعبيراً عن ارتباط القيمة بتجربة الفرد الأخلاقية الذاتية، بداية مع أفلاطون الذي جعل السعادة أو الخير الأمثل في التوازن، والانسجام بين الدوافع، والرغبات المتضاربة، وفكرته في العدل تؤكد ذلك، فالتوازن داخل الموجود ينتج النموذج، والرجل الفاضل، وكذلك الدولة النموذجيّة.

وبدأت مع أرسطو الرغبة في ضبط الدلالة الموضوعية للسعادة، بالتمييز بين طلب اللذة، وطلب السعادة، فكانت السعادة عنده هي الخير الأعظم، الذي يتوخّاه الكل، فأسس بذلك أرسطو لمبدأ الغائية في الحياة الأخلاقية، فكانت بذلك الأخلاق الأرسطية أخلاقاً تداعياتية Conséquentialisme فالفعل الخلقي عند أرسطو ـ كما يقول توفيق الطويل ـ : «هو فعلٌ يقترن في العادة بوجدان من المتعة الذاتية، ولكنّه يجاهر بأنّ الفعل الخلقي لا يكون خيراً لأنّه يحقق متعة، بل يقول أنّه يحقق متعة لأنّه خير..»[2] ومع مذاهب المنفعة بدأت الطبيعة البشرية في اعتلاء مملكة الإنسان، بعيداً عن سلطة العقل المتحجّر في قوالب منطقية مجردة، فكانت المدرسة القورينائية، والأبيقورية، وأخيراً مذاهب المنفعة العامة.

---

[1]- الاله أبولو إله الحكمة، والمعرفة في مقابل الاله ديونيسيوس اله المرح، والخمرة والشهوة.

[2]- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، دار النهضة العربية، مصر الطبعة الثانية 1967 ص :66.

الإيتيقا: L’éthique

«يتساءل المفكِّر التونسي عبد العزيز العيادي عن دواعي الاستعمال الجديد، فهل هي «شعار نرفعه عالياً لنستعيض به عن لفظ الأخلاق الذي كثيراً ما يرتبط في لغة التداول اليومي كما في الكتابات العالمة إمّا بدلالة التأزّم، وإمّا بدلالة تحقيرية حيث تصبح الأخلاق مرادفة للمواعظ والأوامر التي يأتيها الغافلون عن كثرة التحولات؟ هل الإتيقا تعبير عن حالة الاستنفار والمسائلة والضيق وبالتالي هي استئناف لتعبئة الوعي الأخلاقي المنهك؟»[1].

في الاشتقاق

الأصل التداولي لكلمة إيتيقا éthique في اللغات اللاتينية والأنجلوسكسونية، هو الكلمة اليونانية éthicos والتي تشتق من كلمة éthos وهي كلمة مرادفة لكلمة moralis اللاتينية،المشتقة من Mores وكل من Ethos وMores يؤدّيان مفهوماً مشتركاً هو العادة.

ولكن جاكلين روس [Jacqueline Russ] تقيم فرقاً جزئياً بين الإيتيقا éthique و الأخلاق morales فكلمة la éthé باللغة الإغريقية تعني العادات الأخلاقية، وMores تعني الأعراف[2].

ترجم العرب éthos بلفظة الأخلاق وأشار أرسطو إلى الفرق بين الإيتيقا والأخلاق بقوله: «فإمّا الفضيلة الإيتقية فهي ربيبة العوائد الحسنة..»أي الأخلاق كما فكر بها العرب مثل مسكويه أو الفارابي نفسه. وعليه، فالإيتيقا ليس خلواً من كل أخلاق Mœurs لكنّها ضد الجهاز الخلقي moral الذي تفرضه ذاتية الإكراه سواء بالدين أو بالدولة.

يتضح...أن ثمة فرقاً شاسعاً بين ما يصطلح عليه بالأخلاق la morale من جهة أولى وما يصطلح عليه بالإتيقا éthique من جهة ثانية. فالإيتيقا عند «سبينوزا» مثلا، لا تفيد الأخلاق بقدر ما تفيد الفن التجريبي لأنماط الوجود، إنّها مجرد مشكل اختيار شخصي لنمط من أنماط الحياة، بقصدية جمالية الوجود، على اعتبار أنّ الإنسان هو من يأتي بالأخلاق إلى العالم لا العكس. وبخلاف الإتيقا فالأخلاق بما هي كذلك، «غريزة» تعم الكل ولا تقبل بالاستثناء ما دامت تعرض نفسها في صيغة قانون قبلي على الدوام.

من هنا وجب الفصل ما بين الإتيقا التي هي قانونية بالضرورة، ل أنّها تحدّد الخير الحقّ (...)

[1]- عبد العزيز العيادي، ايتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر تونس، الطبعة الأولى 2005 ص : 24.
[2]- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشروالطباعة بيروت، ط/1. 2001 ص:11.

وتقوم على الاستقلالية الذاتية للكائن الإنساني الحر الذي يمارس مواطنته الكاملة، ولا يشعر بأي فرق سواء تجاه باقي المواطنين في وطنه، أو تجاه باقي ومواطني الدول الأخرى، و(نحن هنا نقترب أكثر من مفهوم المواطن الكوني الذي غدا يتحقق في ظل وسائل الاتصال التكنولوجية الأنترنت مثلا..)، وبين الأخلاق كلزوم وكأوامر تقتضي الطاعة، أي ما ينبغي أن يكونه الكائن لا وفق طبيعته وحريته الإنسانية، وإنّما وفق غايات ومبادئ تستند إلى معيار تيولوجي أو متعالي.

ويبدو أن المرجعية الاشتقاقية للمصطلح طرحت أمام الباحثين إشكالات عدة، أهمُّها الأصل الجماعي للأخلاق، فالأخلاق في صورتها الرهطية لا تمثِّل إلاّ جانباً من الجوانب، حيث تكون في صورتها الخارجية مظهراً من مظاهر النفاق الاجتماعي، على قاعدة التطابق الأنطولوجي بين الحقيقة الأخلاقية عند الذات، وفيها، وبين التمظهر الخارجي للقيمة في صورة الفعل، وباستقراء التاريخ نجد أن القيم الأخلاقية المجتمعية كانت دوماً عائقاً أمام التطوّر الحقيقي للقيمة الأخلاقية في الغرب على مستوى التجسيد الفعلي.

كما نلمس تحوُّلاً، وزحزحة دلالية عند الدهماء حيث تحوّلت الأخلاق الاجتماعية ذات الطبيعة النسبية، إلى منظومة متعالية، مجرّدة، والتي طرحت أمام الفاعل الأخلاقي إشكالات عملية على مستوى ممارسة القيمة، فكانت لحظة انتقال للإيتيقا من مرحلة أخلاق العادة إلى أخلاق القيمة.

واستطاع المفكّر طه عبد الرحمن أن يفك بعضاً من خيوط الأشكلة التي تحايث اصطلاح الايتيقا، فالايتيقا: «كلمة إغريقية الأصل» [ايتوس] بمدِّ الهمزة المكسورة، يقصد بها «الطبع»، أو الخلق الراسخ في النفس في صيغة القابلية، أو الهيئة التي نجدها في المعنى التالي: «الصفة السلوكية، محمودة كانت أو مذمومة»، وهو لفظ قريب في النطق من لفظ إتوس بالهمزة المكسورة غير الممدودة ومعناه «العادة»[1].

فهي إذن تحمل دلالتين متقابلتين، الطبيعة الراسخة، والعادة المتغيِّرة، أي القابلة للتشكُّل.. ومنه أخذت الدراسات التراثية العربية والإسلامية إشكالاتها الأخلاقية، فكانت المواقف الثلاثة في أصل القيم، وتصنيفها، فكان: «القول بالطبع»، و«القول بالتعود»، «القول بالتأليف بين الطبع والتعود»، ويرجع هذا الموقف إلى القول بأنّ القابلية للخلق تكون بالطبع، في حين يكون الرسوخ في الخلق بالتعود[2].

---

[1]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 381.
[2]- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج:3 - ص 1440.

ويفتح المفكِّر طه عبد الرحمن باباً للسؤال في الأخلاق النظرية أو الإيتيقا، من حيث التأثيل، أي بالبحث في المرجعية الدلالية التي تؤسّس عليها العبارات، أو الاصطلاحات، فالأخلاق النظرية تقوم على النظر، والذي يتضمن في جذره اللغوي على معنى الإبصار، وفي الاصطلاح على الفكر الذي يطلب الظفر بالمعرفة، وتكون المعرفة النظرية مقابلة للمعرفة الضرورية التي يراد بها المعرفة التي تقوم بالفطرة في نفس الإنسان..وعليه تكون المعرفة النظرية، أو النظر كخاصية دال على المعرفة الحاصلة بالاستدلال، وفي السياق الأخلاقي تكون الأخلاق النظرية أخلاقاً استدلالية قائمة على الحجة والبرهان، وباللغة المعاصرة تكون هذه الأخلاق مسلماتيّة، وليست أخلاقاً قابلة للمعايشة والتطبيق.

كما يلتفت الأستاذ طه عبد الرحمن إلى خاصية التجريد التي تضفى على الأخلاق، حيث تضع المتلقي أمام استقبال دلالة البعد عن العمل، والممارسة، فالمعنى الثابت الذي ينشئه المستمع للفظ التجريد هو المقابل لمعنى الممارسة، وعليه تصنف الأفكار، والنظريّات التجريدية في خانة الأنساق الميتافيزيقية.

نلمس من خلال القراءة الأولية للدلالات المتضمّنة في التعريفات المتعدِّدة لكلمة إيتيقا Ethique صعوبة الوقوف على دلالة عامة، وقطعية للكلمة، وتكمن الصعوبة في التفرقة المقامة بين عالم النظر، وعالم الممارسة.

تطلق الإيتيقا على القواعد الأخلاقية اللامشروطة التي تحيل إلى توجه كانطي بيِّن، أو إلى نظريات فلسفية مثل الأخلاق الأرسطية أو الأخلاق السبينوزية، فهي الدراسة الفلسفية لـ Morale للممارسات الأخلاقية، فهي بالتالي النظرية النقدية لـ Morale باعتبار هي المضمون العملي لـ Ethique. وتظهر الصعوبة بشكل جلي في تعريفات أندريه لالاند لـ الإيتيقا حيث نجدها تعبر عن البعد النظري للأخلاق تارة، وعن المنحى العملي تارة أخرى، «العلم الذي يتخذ من أحكام القيمة بما أنّها تفرق بين الخير والشر موضوعاً له» و هي أيضا: «مجموع القواعد المعمول بها في مجتمع معين وفترة معينة»[1]. وأيضا: «العلم الذي يتخذ السلوك البشري في علاقته بالأحكام التقديرية النظرية موضوعاً له، و هي العلم الذي يدرس أحكام القيمة»[2].

والأخلاق Morale عند زريفان طابع مصطنع، وبناء اجتماعي في سياق مجتمع محدد، وهي

[1]- اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة، وتحقيق:خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 2001.
[2]- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشروالطباعة بيروت، ط/1. 2001.

تنظم العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد وبين هذا الأخير الخارج... تنظم السلوك البشري داخل المجتمع وتبلغ مداها حينما يتم استبطانها داخلياً من طرف الأفراد، وهي خطوة في اتجاه الإيتيقا..[1] أمّا الإيتيقا Ethique: فهي إلتزام فردي عميق يتجاوز مجرد الالتزام بما تعاقد عليه المجتمع (الأخلاق).

ومع المدرسة الوضعية المنطقيّة بدأت الإيتيقا مع لحظة المراجعة، فأصل الخلاف يكمن في الدلالات، والمدخل الأساس لضبط الدلالة هو اللغة، ولم يقف فلاسفة المدرسة عند حدود مراجعة المبادئ المنطقية، والأحكام فيها بل اكتسح التيار الوضعي مجالات أوسع، وكانت الأخلاق حقل مراجعة ونقد، فكانت أسئلة ما بعد الأخلاق أو الميتا أخلاق، والتي اهتمت بدلالة كلمة خير بدلا من الاهتمام بالخير، وعي ما عرفت مع الفيلسوف الإنجليزي جورج ادوادرد مور، الذي «رفض فكرة وجود علاقة تطابق مفهومي بين الخير ومختلف تحديداته»..[2] فالدلالة التي تحملها الأخلاق لا تخرج عن صنفين: نسبيّة ودلالة مطلقة.

الدلالة النسبية: ويقصد بها المفهوم الذي لا يطرح أي خلاف، ويمكن الاقتناع به بكل سهولة، وهو معنى بسيط، وساذج على حد توصيف الفيلسوف، والذي يظهر في التعريفات التالية: «الإيتيقا هي البحث عما هو خير»، و«البحث في ماله قيمة، ما له أهمية حقيقية»، و«البحث عن معنى الحياة»، أو «ما يجعل الحياة جديرة بأنّ تعاش»، أو «الطريقة السليمة للحياة»[3].

الدلالة المطلقة: وتظهر في الينبغيّة، والمطلوبيّة التي تستبطن الأحكام الأخلاقية: «كان عليك أن ترغب في التصرُّف على نحو أفضل» فهو حكم قيمة مطلق، متجاوز لنسبيّة الثقافة، والمنحى الشخصي.

لا تخرج نظرة فتجشتاين عن الرؤية العامة للمدرسة الوضعية، فهي تنظر إلى الأحكام الأخلاقية من زاوية مغايرة لنظرتها في نظرية المعرفة، «..فالأحكام الخلقية ـ عند المدرسة الوضعية ـ لا توصف بالصدق أو الكذب، ل أنّها تعبر عن رغبات وأحاسيس ومشاعر إنسانية فقط، ويترتب على ذلك... أن لا يمكن الحكم بالصدق أو الكذب على الحكم الأخلاقي، فإنّ كل وجهات النظر الأخلاقية في رأي الوضعية المنطقية مشروعة تماماً، وربما انحدرت إليهم هذه النظرة من جورج مور»[4].

[1]- عامر عبد زيد الوائلي وآخرون، النظرية الأخلاقية، ابن النديم للنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2015، ص : 280.
[2]- مونيك كانتو، الفلسفة الأخلاقية، تر جمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت ط:1 2008 ، ص 66.
[3]- ورد في دروس ومحادثات حول الاستيتيقا وعلم النفس والمعتقد الديني، منشورات غاليمار 1992، ص 143-146.
[4]- مابوت، مقدمة في الأخلاق، ترجمة ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، ص:16.

أخذت الإيتيقا مع الوضعية المنطقية إذن سياقات جديدة تقاطعت فيها مع التجريبية المعرفية، والأخلاقية في اعتبار الواقع مقياساً، ومعياراً للصدق في الأحكام، ومع التعالي الإيتيقي، في القول بندّية الأحكام الأخلاقية، وتجاوزها لمعايير التقييم، وهو ما يعبّر عنه بما وراء الأخلاق أو ميتاإيتكس Meta ـ Ethics حيث اعتبر رواد مدرسة علم الأخلاق «علم الواجب، وهذا ما دفعهم إلى هذا العلم الخال من الدلالة المعرفية، والسبب في هذا عدم حديثه عمّا هو قائم فعلاً، وإنّما حول ما يجب أن يكون.. فهو لا يتصل بالواقع facts، ولا يتصف بالعلمية مطلقاً»[1].

ومع الفيلسوف بيري Ralph Barton Perry[2]: أخذت الأخلاق منحى آخر، وهذا يدل على خلفيات الأزمة في الثقافة الغربية، فالأخلاق مفهوم قائم مستمر على نحو موصول في العالم، أو على أية حال يوجد شيء مستمر من المناسب أن نخلع عليه اسم (الأخلاق)، ولا يوجد شيء أكثر تداولاً وشيوعاً، كما لا يوجد شيء أكثر غموضاً، من هذا اللفظ..[3] ويبينّ الفيلسوف رالف بارتون بيري أسس الالتباس في مفاهيم الأخلاق، وإشكالاتها، من خلال مناقشة تحليلية، ونقدية لدلالات المفاهيم الأخلاقية المتعارف عليها، والتي اعتبرها أخطاء ساهمت في انحراف الفهم، والتفسير الذي اجتهدت المذاهب الأخلاقية في إقامته، من خلال اللحاظ التالية:

أولاً: يكمن في الربط بين الأخلاق والزهد، والتي أزلّت بالباحثين، في دراساتهم الأخلاقية، حيث أعتبر رجال الأخلاق الميول، والرغبات، والحاجات مسائل طبيعية، تعكس الأنانية، والتعلُّق بالحياة، أي أنّها تجليات الجسد: أرضية النوازع، ومصدر المنازعات. لكن القول بلا أخلاقية الرغبة هو إنكار لجزء من الطبيعة البشرية، يقول بيري : «إنّ الأخلاق لا تتطابق مع أي ميل وقتي أو أي رغبة خاصة ولما كانت تحتاج إلى ميول تضبط وتنظم، فإنّ الواجب يحسب على أنّه يتطابق مع عدم الرغبة وإحلال السلبي مكان الايجابي، وكل مصلحة ترفع رأسها تعتبر عدُّواً أو على الأقلّ خطر، أو هذا ما يعرف بالزهدية أو النسكية»[4]

ثانياً: الزلة الثانية التي وقع فيها البحث الأخلاقي هي فكرة السلطانية، أو الولاء المطلق لسلطة القيم الأخلاقية، وهي ما تمثِّله أخلاق الطفولة، فالالتزام، والقبول بصدقية الأحكام، أو الأوامر، والنواهي، هو تنازل عن حق الفرد في الحرية، والاختيار، وحسب [بيري] تحتاج السلطة التي نقدم

[1]- مابوت، مرجع سابق، ص :17.
[2]- فيلسوف أمريكي (1876-1957).
[3]- رالف بارتن بيري، آفاق القيمة، ترجمة عاطف سلام، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2012 ص : 123.
[4]- المرجع نفسه، ص : 125.

لها الولاء مبررات لشرعيتها، وسلطتها، وعليه فالعلاقة بيننا، وبين هذه السلطة لا تخرج من جنس الانفعال العاطفي :الخوف، أو الرهبة، أو الحب.. وعليه تكون العلاقة بين القيمة والمريد، أو الفاعل الأخلاقي فاقدة للشرعية الأخلاقية التي تقوم على تعلُّق الفاعل بالقيمة.

ثالثاً: يصطلح عليه بالناموسية والذي استشفه بيري من البحث الأخلاقي، يقول «..الناموسية، وفيها تتطابق الأخلاق مع مجموعة من القواعد أو النواميس، فهي شبيهة بما يسمى في عالم القانون بإتباع حرفية القانون، وهي إحلال الحرف محل روح القانون أو قصده..»[1]

فابتعاد القيم، والقواعد الأخلاقية عن المرونة، التي تعود في الأصل إلى روح المعاني الأخلاقية، وغاياتها، المرونة التي تمنح القيم بعدها الإنساني، إذ يصبح التعامل مع القيم تعاملاً صورياً، شكلانياً، في حين أن القيم، أو القواعد الأخلاقية إذا أخضعت للبحث، والدراسة، تفقد القاعدة الأخلاقية صفة المطلقية التي أضفتها السلطة الاجتماعية عليها.

رابعاً:الأخلاق حقل فعل وممارسة قبل أن يكون نظرية مجرّدة، على قاعدة المطلبية، وليس في سياق التفسير، لأن الولوج في البحث عن العلّة المصدرية للآخر يوقعنا في دور فلسفي لا نخرج منه أبداً، فالفكرة سابقة للفعل، أو العكس مسألة نظرية لا تفيدنا بشيء، والأمر الواقع هو التسليم بوجود نمطين داخل الحقل الأخلاقي: الأخلاق العملية، والأخلاق النظرية.

الأصل في التباين الذي عرفته الدراسات الأخلاقية يكمن في التعددية المرجعية التي عرفتها الرؤية الأخلاقية، فقد ساهمت العقائد في بناء الجدل على مستوى المضمون الأخلاقي، وعلى مستوى المنهج، ونجد في تاريخ العقائد التوحيدية: اليهودية، والمسيحية، والإسلام، اهتماما بالمسائل الأخلاقية، ولكن الملاحظ أنّها ترنّحت بين التعاطي الميتافيزيقي، والشرعي في الفكر الديني.

وأزمة الأخلاق الغربية عائدة إلى تمثلاتها الثقافية لمؤشرات مختلفة، حيث ورثت المسيحية كثقافة الموروث اليهودي كشرائع، وكقيم أخلاقية، خصوصاً الأصيل منها، وأضافت إلى هذا التراث لمسات أخلاقية، وشرعية تجاوزت فيها المسيحية المحرف من الموروث اليهودي، ولذا نجد أيضا هذا اللون من التباين في الرؤية للمسائل الأخلاقية، فالاعتقاد بالقانون الأخلاقي عند المسيحية يتعارض مع القول بحرية الإرادة الأخلاقية، يقول سيدجويك: «.. أول ما ينبغي ملاحظته

[1]- المرجع نفسه، ص : 127

لطرافته هو فكرة الأخلاق باعتبارها قانوناً إيجابياً لجماعة ذات حكومة إلهية لديها قانون مكتوب قد فرضه إله بوحي إلهي، وأيّدته وعود وتهديدات إلهية قاطعة..»[1]. ونستشفّ من هذه العبارة اعتماد الأخلاق المسيحية فكرة القانون، أو القاعدة الملزمة، والذي قعّد للموضوعية في القيم، المسألة التي شهدت خلافاً نظرياً بين الفلاسفة، والذي برز في مسألة ذاتية القيم والملفت في الدراسات الأخلاقية المسيحية اعتبار الله المصدر الأول، والخالق المطلق لكل شيء، والتي كانت المسلمة المربكة للاستدلال العقلي عند المسيحيين، حيث وجد علماء اللاهوت أنفسهم في موقف محرج في تفسير ارتباط الشر بالخالق، والخير المطلق، وسنحاول الإشارة إلى بعض من هاته التصورات الأخلاقية في الفكر الأخلاقي المسيحي على قاعدة ارتباط القيم الأخلاقية في الغرب بهذا الموروث.

تبرز المسألة الأخلاقي في الفكر القروسطي من خلال التعاطي مع مسألة الشر، حيث اهتم فلاسفة العصر القديم، والوسيط، بالمسألة من حيث بعدها الأنطولوجي، ومصدرية الوجود، حيث سلمت المانويّة بعنصرين: الخير، والشر، كحل لمعضلة أصل الشر، ولكن مع الفكر الديني بدأت تأخذ وجهة أخرى، وبما أنّ الله الخير المطلق أصل الوجود ككل، بدأت الإشكالية تزداد حدة، لأنّ التسليم بوجود الشر مسألة واقعية، واقتران الشر بالخير قديم وجوداً، الذي استدعى تفسيراً لأسبقيته لمبدأ الخير، أو اقترانه به، والذي يمنحه قدسية نابعة من أقديمته، لذا وجد القديس أوغسطين تفسيرات متضاربة في المسألة، لم تمنحه اطمئناناً معرفياً، يقول: «.. ومع ذلك لم أقتنع بالشر وبسببه كما هو مشروح وموضح «.مهما يكن، كنت أرى أنّه يتوجب عليّ أن ابحث عن سبب الشر،دون أن يقودني ذلك للاعتقاد بأنّ الله الثابت هو متغير، وهكذا فتشت عن السبب بكل أمانة، مع العلم بأنّ نوايا أو مقاصد الذين كنت لا أتفق معهم لم تكن حقيقية»[2].

فالانحراف الخلقي عند أوغسطين مرده إلى الإرادة الإنسانية، والنزوع نحو تحقيق السعادة البشرية، واصطدامها بحجاب الجهل.

أما القديس أنسلم فقد كان موقفه من الإرادة الإنسانية، تأسيساً لنظريته الأخلاقية، حيث يبرز تأثره بأوغسطين، وما يتميز به عنه قوله: «بأنّ آدم قد سقط من تلقاء نفسه وبمحض اختياره الحر، وإن لم يكن بمحض حريته.. وبهذا يقيم تفرقة ضمنية بين الحرية التي تقابل الحتمية وحرية التحرر من عبودية

[1]- سيدجويك، المجمل في تاريخ علم الأخلاق، ج:1، ترجمة: توفيق الطويل، عبد الحميد حمدي، دار نشر الثقافة، الاسكندرية، الطبعة الأولى 1949 ص: 207.
[2]- القديس أوغسطين، الاعترافات:3/7.

الإنسان للخطيئة.. ويتميز أيضا بأطروحته القائلة بأنّ الحرية في إرادة ما هو حق لم تُفقد كليّةً حتى عند الإنسان الذي يقترف الإثم، إنّها فطرية في الطبيعة العاقلة وإن كانت منذ خطيئة آدم لا توجد في الإنسان إلاّ بالقوة كالقدرة على النظر في مكان مظلم إلاّ إذا وجدت بالفعل بفضل من الله»[1].

وارتباط الفعل الخلقي بالإرادة الإنسانية مسألة بدهية في الحياة الخلقية، ولكن في الاعتقاد الغربي المسيحي تصبح البرهنة على هذه المسلمة مسألة شائكة، وقد حاول رواد المنطق الغربي مقاربة المسألة في صورة منطقية، مثل ابيلارد[2]، إذ يؤسس الرؤية الأخلاقية على مبدأين: الخير في ذاته، ومبدأ النية والقصد.

الدلالات التي أخذها الخير في الاصطلاح الأخلاقي لا تخرج عن جنسين: خير في ذاته، وخير يُطلب لغيره، والذي يتبلور مع القديس توما الإكويني، حيث يظهر الأثر الأرسطي بارزاً في فكره الأخلاقي، ويعتقد ابيلارد أن التصور المتعالي للخير في ذاته في الفكر الأخلاقي الإغريقي يتقاطع مع التصور المسيحي للخير.. «إنّ مفكري الأخلاق من قدماء اليونان وهم يوصون بحب الخير لذاته مجرداً من الهوى أقرب في الحقيقة إلى المسيحية من التشريع اليهودي..وقد كان هؤلاء الفلاسفة مثالاً في السيطرة على الرغبات الحيوانية وفي احتقار الأمور الدنيوية والولاء لمطلب النفس مما قد يشين أكثر رهبان عصره»[3].

أقامت العقيدة المسيحية فلسفتها الخلقية على مجموعة من المبادئ، يمكن إيجازها في مجموعة من الخصال الرئيسة، والتي تتفرع عنها مجموعة من الأخلاقيات في المعتقد المسيحي، والتي حاول علماء اللاهوت التنظير لها، وهي:

الإيمان: تحيل دلالة الإيمان العقل إلى القبول، والتسليم بالقانون كحقائق متعالية، مما يفترض تعارضاً بينه، وبين العقل، وهذا ما يلاحظ على الإشكالات الفلسفية التي عرفت في المسيحية «آمن ثم تعقّل»..التي حاول فيها القديس أنسلم التوفيق بين الديالكتيكيين، واللاهوتيين في مسألة العلاقة بين العقل والنقل، فالإيمان في المسيحية هو قوة الاستمساك بالأفكار الخلقية، والدينية، دون النظر في قوة البرهان العقلي، والإيمان هو السبيل، والدليل إلى تمثل، وتجسيد الاعتقاد في المسيح عليه السلام، فالإيمان في المسيحية هو نفسه الإيمان في العقائد الأخرى، يقول سيدجويك: «.. ليس ثمة فرق أخلاقي بين الإيمان المسيحي والإيمان اليهودي أو الإيمان الإسلامي..»

[1]- هج سيدجويك، المرجع نفسه، ص: 241.
[2]- بطرس ابيلارد 1142/1079.
[3]- ه.ج.سيدجويك، المجمل في علم الأخلاق، مرجع سابق، ص: 214.

الحب: ارتباط الإيمان بالعمل لا يمر إلاّ عبر الحب، فالالتزام بالقيمة، والسعي نحو تجسيدها يفترض تعلقا بها، وعشقاً لها، وموضوع الحب في الأخلاق المسيحية هو الله، ثم يليه حب جميع الناس باعتبارهم تجليات الله، وموضوعاً للحب الإلهي، وسنرى مع فلاسفة المسيحية إسقاطات جمة لهذا الحب، على مستوى تقابلي، النفور من الشر، ومحاولة اجتناب الخطيئة، وهذه العاطفة الدينية، والأخلاقية بين المسيحيين هي المؤسسة لروح التكافل الاجتماعي، والإيمان به كواجب اجتماعي ملزم.

الطهارة: فكرة الدنس بصورتيه المادية، والمعنوية هاجس رافق المعتقد المسيحي، منذ البداية، وهي أوسع معنى من العفة، فالعفة تتناول طهارة الأعضاء، وسلوك الغريزة في مجراها الطبيعي دون انحراف، أمّا الطهارة فهي الفضيلة التي تشمل قداسة الفكر، وطهارة المشاعر، وعفة السلوك، فالإنسان الطاهر طاهر في حواسه وفي خلجات قلبه، وفي أقواله، وفي نظرات عينيه وفي ملمسه وملبسه وأحاديثه وكل ما يتناول حياته الباطنية والخارجية معاً، الطهارة هي فضيلة مسيحية من عمل الروح القدس في المؤمن ولكنها تحتاج إلي جهاد وسهر ويقظة قلب.

وتستمد القيم، والخصال الأخلاقية من سيرة المسيح عليه السلام، والتي تم بلورتها، وتأويلها حسب الطبيعة البشرية، التي تضفي على النصوص الشرعية، والتاريخية أخلاقيات ذاتية، ومن بين الصفات التي اتسمت بها الأخلاق المسيحية:

الطاعة والالتزام: شكّل الالتزام، الامتثال لأوامر المسيح عليه السلام، أو القانون الشرعي، أو الأخلاقي، ولكن هذه الطاعة استثمرت من قبل السلطة في تمرير أطماعها، والذي نجده في التاريخ اليهودي من مرجعية تاريخية في إثبات سلبيات الطاعة العمياء، حيث اقتنع عامة المؤمنين في الديانة بخدمة الأحبار، والثقة المطلقة في أقوالهم، وأوامرهم، حيث أصبحت أقوالهم، وطلباتهم جزءاً من الأوامر الإلهية، وفي المسيحية برزت أيضا فكرة الصكوك، والتزكية من طرف القسيس، والرهبان لدخول عالم الملكوت، والذي لم يكن إلاّ مظهراً من مظاهر التخدير.

النفور من الدنيا: ارتبطت العقيدة المسيحية بالزهد، والنفور من ملذات الدنيا، وبهرجها، وهذا ما لوحظ على القسيسين، والرهبان، فاحتقار عالم الدنيا، انعكس على العلاقات المدنية في المجتمع المسيحي، فالأسرة قيد، وأسر للمؤمن، وربطه بعالم الأرض، وعائق على الارتقاء إلى عالم الملكوت، وهذا ما نجده عند المسيحيين الأوائل، مثل جوستين مارتيرjustin martyr، وأوريجين origen وترتوليان، وسيبريان Cyprian، وكان من النتائج المترتبة عن هذا الاعتقاد، أن نزعت: «الوطنية والإحساس بالواجب المدني تحت تأثير المسيحية إمّا إلى التوسع في حب

إنساني شامل للبشر جميعاً أو إلى التركيز في المجتمع الكنسي، يقول ترتوليان: «إننا نعرف حكومة جمهورية واحدة هي العالم، ويقول أوريجين: «إنّنا نعرف أنّ لنا وطناً أقامته كلمة الله..»[1].

الصبر: من الفضائل العقلية والعاطفية، واقترن تاريخ القيم والأديان بالتأكيد على هاته القيمة، وقد أكد المسيح عليه السلام على اجتناب التعامل بالمثل، والرد على العنف بالعنف، إذ تؤكد الحكم المسيحية على ذلك، وقد جاء في هاته الصيغة : «سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ: عَيْنٌ بِعَيْنٍ وَسِنٌّ بِسِنٍّ. وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: لاَ تُقَاوِمُوا الشَّرَّ، بَلْ مَنْ لَطَمَكَ عَلَى خَدِّكَ الأَيْمَنِ فَحَوِّلْ لَهُ الآخَرَ أَيْضاً. وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُخَاصِمَكَ وَيَأْخُذَ ثَوْبَكَ فَاتْرُكْ لَهُ الرِّدَاءَ أَيْضاً. وَمَنْ سَخَّرَكَ مِيلاً وَاحِداً فَاذْهَبْ مَعَهُ اثْنَيْنِ[2] «وقد أكد القديس أمبروز، وأغلب رجال الدين على وجوب احتمال الآلام لمنع إراقة الدم حتى في حالة الدفاع عن النفس.

الإحسان: قيمة عاطفية تقابل العدالة كقيمة عقلية، والمشهود به في تاريخ الإنسانية الحرص الحثيث للقديسين على ممارسة هذه الفضيلة، والأسماء تطول في المسيحية، ويتقاطع الإحسان مع الجود، والسخاء على الغير، وقد ساهمت هذه الممارسة الخلقية في إنماء ظاهرة التشارك الوجداني بين الأفراد، وهي قيمة رئيسة في بناء الوحدة، والتماسك داخل الأمة، أو داخل الدولة القومية، ولهذا نجد قيمة التعايش داخل المجتمع المسيحي بشكل قوي، وهذا يرتبط أيضا بنظرة المسيحية للثروة، فامتلاكها لا يمنح الشرعية للفرد على التمتع بها لوحده، بل من الواجب مواساة، ومساعدة الغير.

الخشوع: تسير فكرة الخشوع في المسيحية بطريقة عكسية مع الثقافة الإغريقية والرومانية التي تنطلق من تقديس الذات، وعزة النفس عند المواطن اليوناني، والروماني، فلا خنوع، ولا ركوع إلاّ للسلطة، والسلطة تؤسس مبادئها، وتشريعاتها وفقا لقيم المواطن، ففي الاعتقاد المسيحي الخشوع، وطلب الاستمداد من القوة العليا الغيبية أصل عقدي.

تشكِّل هذه المسلمات المسيحية جزءاً من الشخصية الأخلاقية الغربية، فهي متعلقة بموروث روحي يمارس على الوعي الغربي مجموعة الزامات ضاغطة في الفعل الفردي، والجماعي، فلا يوجد فعل ثقافي خارج المحددات والأطر التكوينية لعقل الجماعة، فالأخلاق الغربية حبلى بمتناقضات عدّة، حيث تظهر أثر العقيدة المسيحية في ظاهرة الحب، والتسامح، والإحسان عند الغرب، كما نجد أيضاً ظاهرة التقديس للمصلحة فردية كانت، أو جماعية، والتي نعتبرها نتاجاً لرؤية ضيقة الأفق، تمخضت عن اعتقاد خاطئ في فهم العقل، والعقلانية.

[1]- ه.ج.سيدجويك، المجمل في علم الأخلاق، مصدر سابق، ص: 219

[2]- إنجيل متى الإصحاح 5 : 39 العهد الجديد

يمكن القول أنّ الفكر الغربي في مجمله، قائم على رؤية للعقل، والعقلانية، إذ نجد أن العاقلية في تعريف الإنسان تحتل موقع الفصل النوعي لبني الإنسان، فهي الخاصيّة التي يسمو بها الإنسان عن باقي الموجودات، فالعقل هو جوهر، وبه تكتمل الإنسانية، وما يحسب للأستاذ إثارته لبعض التساؤلات حول العقل والعقلانية، فإذا كانت العقلانية سمة مطلوبة وليست وجودية أي وجوبية وكيف يمكن قراءة، وتوصيف الإنسان الطفل أو المبتدئ في اكتساب العقلانية، فهل ينبغي إقصاءه وإخراجه من دائرة الماصدق الذي ينطبق عليه المفهوم، وعلى حد تعبير الأستاذ طه عبد الرحمن: «أضحى الجميع يتنافسون على نسبة العاقلية والمعقولية والعقلانية لِما يقولون ويفعلون، لكي ينتزعوا المشروعية لأقوالهم والتزكية لأفعالهم..»[1]، وعملت الإيديولوجية على حذف العقلانية على الشخص الآخر، والذي يكون مخالِفاً.

والعقلانية لا تعكس الإنسانية، فالفعل هو البديل لمصطلح العقل عند طه عبد الرحمن، ومعلوم أن الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق، فيتحدد تبعا لهذا أن التخلق مقابل للتعقل، كما يناقش فكرة أنّ الأصل في الأخلاق هو حفظ الأفعال الكمالية، حيث يستفاد من المعنى «..إنّ الأخلاق أفعال يتوصل بها إلى ترقية الإنسان إلى مراتب لا تدخل فيها هويته ولا بالأولى وجوده، أي أفعال تتعلق بما زاد على هذه الهوية وعلى هذا الوجود، وعلامة ذلك الاسم الذي اشتهر بالدلالة على الأخلاق الحسنة، ألا وهو الفضائل فالفضيلة من الفضل، والفضل هو ما زاد على الحاجة أو ما بقي من الشيء بعد الوفاء بالحاجة..»[2].

وإذا قرأنا الدلالة من خلال الغائيّة التي تملكها الأخلاق، أو من خلال الاصطلاح الذي تواضع عليها علماء اللغة، وفلاسفة الأخلاق، لوجدنا أنّ الأخلاق مجرّد خصوصيات عرضية لا تتعلّق إلاّ بالشكل، وبمرحلة في سُلّم الترقّي للشخصية الإنسانية، ويُصبح الإنسان كائن مجرد من الأخلاقية في البدء، وفي التكوين، كما يضع الأخلاق في مستوى التخليق، أو بلُغة فلاسفة الغرب: «الأخلاق المكتسبة، وطه عبد الرحمن في مشروعه، مشروع البحث عن آليات تراثية لتنظيم، وتحيين الهوية، الهوية المو هوية العربي، وهوية المسلم، هي المرمى الذي استقطبه الاستشراق، ومهّدت له الأمة بمجموعها، فالأخلاقية كما يقول طه عبد الرحمن هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمية، فلا مراء أن البهيمية لا تسعى إلى الصلاح في السلوك كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها، فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرّع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك،

[1]- المرجع نفسه ص : 173
[2]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص : 53

والعقلانية التي تستحقّ أن تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحقّ أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.»[1]

والأخلاقية ليست في مستوى واحد، بل هي متغيِّرة، ومتفاوتة، فهي نتاج فعل إرادي، وتراكم ثقافي، يقول : «إنّ هذه الأخلاقية ليست رتبة واحدة، وإنّما مراتب مختلفة، أدناها رتبة الإنسانية التي تكتفي بأخلاق مجردة لا يقين في دوام نفعها وحسنها، تليها رتبة الرجولة التي هي كمال الإنسانية، ثم رتبة المروءة التي هي كمال الرجولة، وأعلاها رتبة الفتوة التي هي كمال المروءة.»[2].

فدلالة العقل لا تنفصل عن تاريخه، وتتبع تاريخ العقل في الدراسات الفلسفية يسافر بنا إلى كثير من الدلالات، فهو تلك الملكة، التي نميز بها بين الصحيح والخاطئ، وتلك القدرة التي تؤهلنا لمعرفة الخير من الشر أيضًا، واعتباره ـ العقل ـ كقدرة وملكة سكونية طرحت عند طه عبد الرحمن كثيراً من التساؤلات، منها الاختلاف الحاصل في أنماط المعرفة، وهو « على الحقيقة ـ أي العقل عقول شتى، لا بالإضافة إلى الأفراد المختلفين أو الطوائف الكثيرة، وإنّما بالإضافة إلى الفرد الواحد.. فالعقل يتكثر من أجل جلب المنفعة لصاحبه، أمّا العقل الذي يجلب المضرّة لصاحبه فهو عقل متقلّل، وليس أبداً عقلا متكثّرًا»[3].

وإذا كان العقل متكثِّرا، أي أنّه متغيراً تبعا لنوع الموضوع، ولطبيعة الغاية، فإنّ أوجه العلم تكون أيضًا متكثرة، والعلم على نوعين: علم يطلب لذاته، وهو علم معرفة الله تعالى، وصفاته، كالكمال، والجمال والوحدانية، كما جاء في قوله تعالى:﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[4]، وعلم يطلب تعلمه من أجل العمل به، وهذا النوع يسمّى العلم التطبيقي، وهو على نوعين: أولهما الأمور التي تؤدى بواسطة الجوارح، والأعضاء كالصلاة والصوم والحج، ويُدعى هذا العلم في علم الأخلاق بالفقه الأصغر، ثانيهما: علم الأعمال الروحية والنفسية، كالأعمال التي تؤدى بواسطة القلب والجوانح، وهو ما يسمى بالفقه الأكبر.[5]

وعليه تكون العقلانية على قسمين: «..عقلانية مجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسدّدة بالأخلاقية، وهي التي يختصّ بها دون سواه.....

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص : 14
[2]- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص : 189
[3]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، المغرب الطبعة الأولى 1998 ص: 405
[4]- سورة محمد الآية 19
[5]- جوادي آملي، الحياة الخالدة في علم الأخلاق، دار الهادي بيروت، الطبعة الأولى 1996 ص ص:10/9

والصواب أنّ الأخلاقية هي مابها يكون الإنسان إنسانًا..»[1]، فالهوية الإنسانية لا تتأسس على العقل بل على الأخلاق.

ولكن التقديس الذي منحه الغرب للعقل، من خلال أنطولوجيته أي إضفاء البعد الجوهري المستقل له ساهم في انحراف التوجه الأخلاقي لديه، خصوصًا ما تعلّق بازدواجية النظر إلى العقل، فالقول بعقل نظري، وعقل عملي أنتج تعارضًا بين المستوى النظري المجرد للقيمة، والفعلية الممارساتية للقيم، فالتغيرّ، والنسبيّة عنوان مميز للفعل الخلقي، في مقابل التعالي والترانسدنتالية لمنظومة القيم، والرؤية البراغماتية (الذرائعية في الأخلاق) تعبر عن الأزمة، إذ تكون المصلحة، ومعيار التحقق وفقًا لمعايير ذاتية مقياسًا للحقيقة. الأخلاق الغربيّة بريادة الولايات المتحدة الأميركية تتعاطى مع القيم الأخلاقية داخل مجالها الاجتماعي بالمنظومة الإنسانية، أو بما تعرف بأخلاق المحبة، وتقديس الإنسان، ولكن أي إنسان؟! الغربي فقط، ولكنّها مع المجتمعات الشرقية تجعل من المصلحة القومية معيارًا رئيسًا لتعاملاتها القيمية.

ولتوضيح هذه الازدواجية نشير إلى زئبقيّة مفهوم الإنسان في الفلسفة الغربية، حيث تؤكّد القراءات أنّ ماصدق الإنسان في الحكم الغربية يصدق فقط على الرجل، وليس على المرأة، يقول إمام عبد الفتاح إمام متحدّثًا عن روسو : «..علينا أن نلاحظ بدقة إنّ كلمة الناس أو البشر التي يستخدمها بكثرة أو حتى كلمة الإنسان (وهي كلمة مضلِّلة) التي كثيرًا ما تخدعنا لا يقصد بها هنا سوى الرجل المساواة بين الرجال، والحرية للرجال، والعدالة من أجل الرجال وعبارة: ولد الإنسان حرًا وهو الآن مكبل بالأغلال في كل مكان لم تكن تعني البشر جميعًا رجالاً ونساءًا، بل تقتصر على الرجال فحسب.».[2] و في موقف جون لوك من المرأة أيضا تلاعبًا في الدلالة من خلال نظريته في الملكية، فالقواعد التي تؤسس حقوق التملك تبنى على قاعدة الاحتياج، وبما أنّ المرأة تابع للرجل انطلاقا من التراث الاجتماعي والديني، فهي مصداق الضعف، يقول: «هناك مبدأين رئيسيين يحكمان نظرية «لوك» عن الملكية و المرأة هما ضعف بنية المرأة، فالرجل بما له من قوة بدنية «هو الأرقى و الأقدر»، إنّ المرأة أقل من الرجل من حيث الفهم و الإدراك فإذا كان أساس الملكية الخاص هو الجهد و الكد والتعب.. الخ.. الأمر الذي لا تطيقه المرأة ولا تقدر عليه، وإذا كانت ملكية الأرض وفلاحتها هو الأساس في باقي أنواع الملكية، وهو ما يحتاج إلى جهد وتعب وقوة عضلية لا تملكها المرأة لهذه الأسباب كلها كانت الملكية أساسًا

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص : 13

[2]- إمام عبد الفتاح إمام،روسو والمرأة، مرجع سابق ص 9

هي ملكية الرجل، ومن هنا فقد كان تركيز [لوك] على ضمان حق الرجل في الملكية...[1]. ويتبينّ لنا من خلال هذه النصوص مراوغة الفيلسوف في الخطاب، والذي يعكس ازدواجية الخطاب الغربي في كل المستويات الأخلاقية، والسياسية، فالتباين حول الحقيقة لا يبرِّر نفيها، فعدم إيجاد الشيء لا ينفي وجوده، فالطرق إليها نسبية، ووجودها مطلق، واختلاف الفلاسفة راجع إلى طبيعة العلاقة بينهم وبين السلطة، وليس إلى آليات البحث، واعتبار الفيلسوف العقل المفكر للجماعة، فكرة تحتاج إلى إعادة نظر، لأنّ التنظير بكيدية لا يزيد المجتمع إلاّ بعداً عن الحقيقة.

[1]- إمام عبد الفتاح إمام،روسو والمرأة، مرجع سابق ص 128.

الفن ـ الأخلاق ـ السياسة

إشكالية الفهم والجمع

غابرييل برسا Gabriele Bersa [*]

نقرأ في هذه المقالة للفيلسوف والأديب الإيطالي المعاصر غابرييل برسا مطالعة استقرائية في مثلث الفن والأخلاق والسياسة، حيث يشير إلى الصلات المنعقدة بين أضلاعه، فضلاً عن الإشكاليات الناجمة عنها.

يطرح الكاتب في معالجاته مشكلة فهم صلة الفن بالأخلاق، ويبيِّن في هذا السبيل أن تحصيل مثل هذا الفهم غير ممكن ما لم يكن مسبوقاً بمعرفة عميقة بماهية الفن نفسه.

وفي ما يلي النص الذي قدّم كمحاضرة في خلال مؤتمر تخصصي تحت عنوان الملتقى المتوسطي الخامس لعلم الجمال المنعقد في العاصمة الإيطالية روما عام 2011.

المحرر

إذا أخبرنا خطيب لامع مَدْعوّ للبحث في حجّية العلاقة بين الاقتصاد والأخلاق والسياسة، أن من المستحيل إعطاء تعريف لأحد هذه المواضيع الثلاثة، كالاقتصاد مثلاً بسبب الحقيقة المرُكّبة التي تمُيّزه.. وبأنه سيحصر اهتمامه بالحديث عن العلاقة بين الاقتصاد من جهة، والأخلاق والسياسة من جهة أخرى، فإنّنا سنكون بالطبع مُحبَطين. ذلك لأننا لم نُدرك أي صلة بين هذه المواضيع الثلاثة إذا بَقيَ مدلول أحدها وهو الاقتصاد، مُبْهماً. ومن الواجب أن نتحدّث عن الاقتصاد فقط على

---

*- غابرييل برسا: فيلسوف وأديب إيطالي، عضو الجمعية العالمية لعلم الجمال، والجمعية الإيطالية الأوروبية لعلم الجمال،

ـ العنوان الأصلي للمقال: Art – Éthique – Politique

ـ مصدر المقال: www.um.es/vmca/proceedings/docs/18.Gabriele-Bersa.pdf

ـ ترجمة عماد أيوب.

قاعدة التجربة المشتركة المتعدّدة، الفكرة العامّة، وغير الدقيقة، التي تتوفّر لدينا في كل مرّة بشكل عملي. هذا يعني وجود حقل هو الحقل الاقتصادي نتعاطى معه كَمُؤكّد في الواقع، وبالفعل نتكلّم عنه (من دون أن نعرف عمّا نتكلّم) ونهتمّ بعلاقته بالأخلاق والسياسة. بتعبير آخر: إننا نعرف ما يعني الاقتصاد، فلننظرْ، إذن، في علاقته بالأخلاق والسياسة.

هذا ما جرى في الآونة الأخيرة. والواقع أن عادة البحث في أخلاقية الفنّ، وفي علاقة الفنّ بعلم الأخلاق بشكل أدقّ، انتشرت بعد إثبات الوجود المُسلّم به للفنّ والتساؤل في الوقت نفسه عن علاقته بعلم الأخلاق، أي بالعادات والأعراف لمختلف المجتمعات في مختلف العصور. يُعلن «دانتي» بنفسِه المهمة الأخلاقية «للكوميديا الإلهية» (الفردوس: النشيد السابع عشر): إنّ مصائب المشاهير الذين التقى «دانتي» بأرواحهم في رحلته فوق الأرضية هي مصائب نموذجية لهذه الغاية؛ وبالتالي على الشاعر أن يَكشفَ عن كلّ مشاهداته. جميع الناس يعرف بيت الشعر التالي: «وَدَعْه يحكّ حيث هناك الجَرَب». إنّ حكم «دانتي» صادر بالتأكيد عن تصوّره الأخلاقي، الذي يختلف من فنان إلى آخر بحسب نظرته للعالم، ولكنه لا يُشكّل خاصّية الفنّ، أو نوعيته، أو حقيقته، أو جوهره. كلّ الخطابات والأحكام الأخلاقية هي، بطريقة مغايرة، أعمال فنّية. يمكننا التأكيد على أن المسائل اللاهوتية المُعالَجة من قبل الشاعر (العدالة الإلهية، القَدَر، الثالوث، طبيعتا المسيح،...إلخ.)، وباختصار، إنّ لاهوت (الكوميديا)، إذا أمكننا القول، لا يؤلّف فنّ (الكوميديا):إنّه يُؤلّف فقط جانباً من بنية العمل. وكلّ دراسة في اللاهوت قد تكون، بطريقة مغايرة، عملاً فنّياً، وتحظى بقيمة في أيديولوجيا الفنّان، أي فنّان، وبالتالي هي تتمتّع بقيمة بالنسبة لالتزامه في الممارسة والسياسة.

إن الحكم الأخلاقي والسياسي لِ «توماس برنهارد» بخصوص العالم المعاصر خالٍ من الالتباسات بالرغم من بعض الإثباتات. ولكنه ليس حكمَه الأخلاقي الذي يمكننا مشاطرته، والذي يُؤلّف نوعية «فنّ» لعمله؛ وحينما نُقارن تصوّر برنهارد الأخلاقي بروح الشعب للمجتمع المعاصر، فإنّنا نُؤسّس علاقة بين التصوّر الأخلاقي والتصرّف المهني أو السلوك العملي لصاحب المصرف والمهندس والطبيب والمحامي والحِرفي والموظّف والعامل وهلُمّ جرّاً والمجتمع الذي يعيشون فيه. ولكن هذا لا يُفسّر العلاقة بين الفنّ والأخلاق، لأننا لا نعلم ماهية الفنّ؛ على أي حال عندما نتحدّث عن العلاقة بين الفنّ والأخلاق، لا نعني بذلك علاقة أخلاق الفنانين بأخلاق مجتمعهم، أي المجتمع الذي يعيشون فيه. ولكن بالرغم من ذلك، تبقى المشكلة مفتوحة لأننا لا نعلم مَن هم الفنّانون ولماذا هم كذلك، ولماذا دانتي وبرنهارد فنّانان؛ لا سيّما وأننا إذا لم نعرف من هم الفنّانون، فلن نعرف ما سبب اهتمامنا بالعلاقة بين أخلاق الفنانين والعادات الاجتماعية

وعدم اهتمامنا بالعلاقة الأخلاقية القائمة بين أصحاب المصارف والموظّفين وهلمّ جرًّا.

نُركّز من جهة أخرى على تأثير الصدمة، وعلى الاضطراب الذي أحدثه الفنّ. المشكلة ليست جديدة، وقد عايَنَ التفكير بالفنّ تكراراً، وبأشكال مختلفة، مسألة العلاقة بين الفنّ وتأثير الصدمة. بكلّ تأكيد لكلّ فنّان نظرته إلى العالم، ولديه بالتأكيد وجهة نظر اجتماعية وسياسية. هل يمكننا القول إذن إنّ الصدمة تمُيّز الفنّ؟ كاتّالان، هل هو فنّان؟ وهل تمُيّز إذن الوظيفة الصادمة الفنَّ بذاته؟ أو أنّها لا تُشكّل سوى تقنية تعبير وحيلة، تماماً كالتغريب مثلاً، أو المونتاج، أو تنافر الأصوات (يَرِدُ في ذهني تيودور ادورنو Th. W. Adorno)؟ وهل أعماله هي أعمال فنية؟ وأذكّر بإعلان كاتّالان في صحيفة «بريد المساء» (Corriere della sera) بتاريخ 28 شباط 2010: «...إن الشيء الذي تَنجحُ في هزّه في نفوس الناس يُعدُّ مهمّاً، لكنني لا أقول أبداً: يجب عليّ الآن ابتداع استفزاز ما. وبعد عرْض العمل أصبحت أنا نفسي مشاهداً لاواعياً لكي أرى كيف سيتلقّاه الناس. فأنا وسيط لشيء ما لا يقع تحت سيطرتي.» ولكن الكوارث والجرائم والشقاوات والحوادث والعنف تُؤدّي أيضاً إلى الصدمة. وحتى الإعلان يمكن أن يُؤدّي إلى الصدمة بغية إقناع الجمهور لصالح حِكَم السوق. وأُذكّر ببعض الملْصقات الإعلانية، كمُلصقات شركة Benetton وشركة Heineken. ويُضيف كاتّالان في المقابلة ذاتها: «لا يمُثّل النجاح بالنسبة لي خلاصاً، وإنمّا الاستقلال الاقتصادي الذي أثبَتَ لي أنّه يجب عليّ عدم تقديم الخدمة في البيوت الأخرى.» ولن أتحدّث عن الدعاية السياسية أو الحربية (belliciste). فالفنّ لا يمكنه أن يتماهى مع الصدمة، والصدمة ليست النوعية الحصرية التي تمُيِّز وتُعرِّف الفنّ.

إذن، إنّ الصدمة لا تُعرّف الفنّ. ولكن، انتباه! نقول أن الفنّ لا يمكن تعريفه. ومع ذلك لن نفهم إمكانية التعمّق في العلاقة بين الفنّ والأخلاق إذا لم نعرِف ما هو الفنّ. بدون تحفيز وبدون مُبرّرات (حُجج) نمحو نظرية الرموز والدلالات sémiotique التي تُشكّل الكلمات واللغة وفقاً لها علامات ذات دلالة: أي بدونها (التحفيز والمبُررات) ينتفي المعنى. وبالنسبة إلى تلك النظرية فالخطاب المكُوّن من مجرّد علامات وعبارات محض ألسنيّة، ألفبائيّة، ليس خطاباً وإنمّا سلسلة من العلامات الاعتباطية، أي الخالية من أي معنى. ولكن إذا لم نتفضّل على نظرية الرموز والدلالات بالاعتبار فَلْنُذكّر على الأقلّ بـ مارتن هيدغر الذي قال في كتاب «مدخل إلى الميتافيزيقيا» (Einführung in die Metaphysik) : «إنّ هذه الصورة المكتوبة هي أيضاً سلسلة من الأحرف، ولكنها لا تُقدّم لنا شيئاً للتفكير به. كلمة فارغة، هذا غير موجود.» في الحقيقة نحن نتكلّم عن الفنّ من دون أن نعرف عن أي شيء سنتكلّم، وما إذا كان لدينا تصوّر للشيء الذي

نتحدّث عنه. إنّ الألسنيّة ونظرية الرموز والدلالات تطرحان مشاكل العلاقة (دالّ ـ مدلول ـ مَرجع الدلالة) ولكنهما لا تُنكران ضرورة تعريف المدلول. ومع ذلك لا أرغب بالتركيز على نظرية الرموز والدلالات واستعادة مشاهداتي السابقة بهذا الخصوص.

لنُوجِّه اهتمامنا إذن إلى قضية التعريف، وما أُسمّيه الذّهان الهذياني (paranoïa) للتعريف، أو بالأحرى اللاتعريف، وإلى شبح الجوهرانية (essentialisme). ولكن من الواجب أن نلاحظ مباشرةً أنّه حتى أولئك الذين يُنكرون إمكانية وضْع تعريف للفنّ، هم في الحقيقة يُنكرون إمكانية وضْع تعريف مطلق ونهائي (لكن بإمكاننا التساؤل عن أسس هذا الإنكار)؛ وعندما يتحدّثون عن الفنّ، الذي يواصلون الحديث عنه، فيجب عليهم تبنّي تعريف مؤقَّت، وعامّ، وخاصّ، وإحصائي إذا أردنا، ومهما كان الذي تبنّوه فهو تعريف للفنّ. هذه هي حالة مونرو (Th. Munro) مثلاً الذي، بإقراره بعدم إمكانية التطابق بين التعريفات المتعدّدة للفنّ، تبنّى تعريفاً توفيقيّاً من أجل أن يُواصل بحثه بخصوص العلاقة البينية بين مختلف الفنون. وكان على تاتاركييفيتش (Tatarkiewicz) أيضاً، الاستعانة بتعريف توفيقي نظراً لعدم إمكانية العثور على توليفة مُوحّدة للتعريفات العديدة المقْترَحة. ويُذكّر مورّيس فيتز (Morris Weitz) بـ«المَشابه العائلية» (ressemblances familiales) لفيتجنشتاين (Wittgenstein)، ولكن لدينا هنا طريقة أخرى للتسوية، من دون الأخذ بالاعتبار أن فتجنشتاين صادَفَ، برأينا، قضية الكلّيات التي ما تزال مفتوحة للنقاش. ومن أجل اجتناب التباسات السؤال المطلق «ما هو الفنّ؟» ن. غودمان (N. Goodman) يقترح سؤال «متى يكون فنّاً؟»، ولكن هذا الحلّ يَرجع أيضاً إلى تعريف كلمة «فنّ». إنّ اقتراح ج. مارغولي (J. Margolis)، هو الأكثر مقبولية لأنّه الأكثر إشكالية، دائماً حسب رأيي، إنّه يُحلّل العمل الفنّي في السياق التاريخي.

من جهة أخرى، يجب علينا التذكير بأنه على مرّ التاريخ نجد ثلاث طرق لفهم حقيقة الفنّ. سأقولها بشكل مختصر: من العصر الكلاسيكي إلى العصر الحديث كان الفنّ هو التقنية، أي الإنتاج بحسب القواعد. بالطبع هناك تمييز بين الفنون الليبرالية والفنون العامّية أو السوقيّة (vulgares) التي سُمِّيَت في ما بعد فنوناً آليةً، حتى وإن لم يكن هناك توافق على نشأة الفئتين وعلى بنية كلّ منهما. ثم صار الجمال في القرن الثامن عشر يُميّز الفنّ بشكلٍ أدقّ: إنها الفنون الجميلة التي تتعارض مع الفنون الآلية، حتى وإن لم يتمّ إزالة مشكلة الألفيّة لتعريف الجمال. ومع ذلك، لم ينتهِ تاريخ الفنّ بل تعقّدَ بفعل الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، حينما قدَّمَ الفنّ نفسَه كتجربة مباشرة ومعرفة حقيقية في مبدئها، وفي المطلق بشكلٍ أدقّ، ومعرفة جدلية المتناهي واللامتناهي... إلخ. وهكذا ينفتح تفكير جديد بالفنّ، بالفنّ كما هو عليه، بحدّ ذاته، بوصفه معرفة الواقع والعلاقة به

في ذاته، والذي يتّخذ في كلّ مرّة سمات الواقع الذي يُفسّره ويختبره ويَعرِفه:إنّه الهوية مع شيلينغ، والإرادة مع شوبنهاور، والمطلق مع هيغيل.

من الضروري إذن تعريف الفنّ الذي نتكلم عنه، عندما نتحدّث عن الفنّ. بالتأكيد إنّ الطابع الأخلاقي للفنّ لا يتماهى مع الالتزام العملي والنظرية الأخلاقية، والسياسية والدينيّة للفنان.

لِنقلْ أولاً أن ما يهمّنا بشكل أساسي هو الفنّ كما هو عليه ولأجله بالذات. والواقع أننا نعتقد أن المشكلة الأساس هي العلاقة بينه وبين الأخلاق، لا علاقة الفنّ كتقنية، أو الفنّ الجميل، بالأخلاق. ونُضيف أن التفكير بالتجربة ولغز العالم، والنظرة إلى الهاوية، وفوضى الوجود، وآمال الفنّ وإخفاقاته وتقلّباته، كلّ ذلك يمكن اعتباره سِمة للفنّ، مُحاولين فهم معناه إذا كان هناك من معنى. لِنقلْ بشكل أدقّ أن الفنّ لا يمُثّل الفوضى، بل يُقدّم الفوضى. واستخدمنا فعل (يُقدّم) لأننا لم نجد فعلاً آخر يمكنه التعبير عن مفهوم الفعل (يُقدّم). في الحقيقة إنّ الفوضى لا يمكن أن تُقدَّم بوصفها أصلاً وتحوّلاً مستمراً وحركة، والتي يولَد العالم منها ويصدر في مستقبل غير منقطع. لِنقلْ إذن إنّ الفنّ يُقدّم الفوضى، ولكن بمعنىً خاصّ، المعنى الذي يُفيد بأنّ الفنّ يولَد وينتشر من دون أن يتخلّى عن فوضى العيون؛ لهذا تُقدَّم الفوضى في الفنّ، وعلى هذا الوجود المتعذّر تنبني النظرة إلى الحياة والعالم. أي التأويل والأيديولوجيا وأخلاق الفنّان، التي تمفصل ممارسته الأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية. على هذا الأساس ينبني العمل الفنّي بدعوى التقنية واستخدام اللوازم الوظيفية للتعبير الفنّي. يمكننا التفكير مثلاً بسؤال إرنست بلوخ (Ernest Bloch) غير المَصُوغ. يقول بلوخ إنّ العالم هو السؤال الوحيد، الذي لا يتوقّف، بخصوص معناه. وبإمكاننا، إذن، التفكير بالفنّ بوصفه إجابة مستمرّة عن السؤال غير المَصوغ، أي السؤال الذي يسبق ويتقدّم على صياغة أي سؤال آخر.

يمكننا إذن، إزاء الفوضى والإرادة العمياء، والدّيونيسي (dionysiaque) والفشل والخيبة، والإعادة المتواصلة لطرح العالم والوجود للبحث، إثبات أن الفنّ يُقدّم نفسه كبحث عن كون ممكن، وعن نظام و/أو عادة فردية واجتماعية وسياسية. إنّ الفنّ يجب أن لا يُنظَرَ إليه إذن كفعل طوعي للوعي، ونيّة لخلق العمل الفنّي، وإنّما كقصدية تهدف إلى التعبير عن الذات في العمل الفنّي، وإلى الاستمرار في الفعل العملي الأخلاقي الاجتماعي السياسي. وعندما نعترف انطلاقاً من هذا التفكير بوجود رغبة بعالم مختلف يمكننا القول إنه، بمعزل عن أيديولوجيا الفنّان وفكره وعمله، هناك في مصادر الفنّ قصدية ما قبل فئويّة ـ بالمعنى الهوسرلي ـ لتغيير العالم، وهذه

القصدية تُشكّل الميزة الأخلاقية للفنّ؛ وبعبارةٍ أخرى فإنّ الفنّ لا يتماهى مع الأخلاق، ولكن بوصفه قصدية لتغيير العالم فهو يُعلن في حقيقته عن ميزته الأخلاقية ويؤسّس بالتالي علاقته مع الأخلاق. إنّ الخاصية الأخلاقية (Éthicité) هي إذن نوعية الفنّ، ولكنها لا تُشكّل جوهره.

هكذا نشرح العمل الفنّي في سياقه والفنّ في سياق الفعل، أي السياق الذي يجب أن يُنظر فيه إلى الفعل كممارسة وكروح الشعب (thosê) بالمعنى الأوسع للكلمة. ويمكن استعارة الكلمة اليونانية القديمة (êthos) على نحو شرعي للدلالة على السياق. وكلمة Êthos (روح الشعب) لا تعني فقط سِمة أو طبْع أو طبيعة من وجهة نظر فردية. والفردي يتداخل مع الاجتماعي والسياسي بالمعنى الأوسع للكلمة. وروح الشعب هي عادات وأعراف ومؤسّسات، ولكن الأعراف والمؤسّسات التي تَرْسخ في مقرّ ما: êthos تعني منزل، مَسْكن، بيت، مقرّ البشر والشعوب. والأخلاق ليست روح الشعب بالمعنى الكامل للكلمة. بهذا المعنى فالفنّ، كعملية معقّدة ينتقل من الفوضى إلى الكون، ومن الوقت الأخلاقي إلى الوقت الاجتماعي، يُقيم علاقة وثيقة مع الأخلاق، وينتمي إليها، إنّه أخلاقي. إنّ الفنّ كحقيقة اجتماعية يؤثّر دائماً في السياق الأخلاقي، الاجتماعي المؤسّسي السياسي بشكل من الأشكال. إنّ الفنّ ليس في ما وراء العالم.

إن علاقة السياسة بالفنّ يجب أن تكون علاقةً بالفنّ كجانب من روح الشعب، أي العلاقة بالميزة الأخلاقية للفنّ بشكل أساسي. إنّ السياسة أو الجماعات الاجتماعية تَهدِف إلى تعزيز أخلاق يجب أن لا تُخالف مصالحها في السيطرة والسلطة، وبالتالي ستُحقّق تلك الجماعات سياسة ثقافيةً مناسبة لحماية النظام القائم والسيطرة عليه، وإن مع تسامح قمعي.

Références

- Alighieri، Dante. 1990. La Divine Comédie. Le Paradis. Tr. J. Risset. Paris : Flammarion

- Benjamin، W. 1991. Über einige Motive bei Baudelaire (1939)، in Gesammelte Schriften. Frankfurt a.M. : Suhrkamp، Bd.I/2، pp. 605-653.

- Bürger، P. 1987. Theorie der Avantgarde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Carter، Curtis L. (Ed.) 2009. Art and Social Change. "International Yearbook of Aesthetics"، vol.13.

- Diosono، F. 2007. Collegia. Le associazioni professionali nel mondo romano، Roma : Quasar.

- Goodman، N. 1978. Ways of worldmaking. Indianapolis-Cambridge: Hackett Pub.Co.

- Heidegger، M. 1958. Introduction à la métaphysique. Tr. G. Kahn. Paris : PUF.

- Le Goff، J. 1971. Travail، techniques et artisans dans le système de valeur du haut moyen âge (Ve-Xe siècles)، in Artigianato e tecnica nella società dell'alto medioevo occidentale. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo، pp. 239-266.

Levinson، J. (ed.) 1998. Aesthetics and ethics. Essays at the intersection. Cambridge : Cambridge U.P.

- Munro، Th. 1951 (1949). The Arts and Their Interrelations. New York: The Liberal Arts Press.

- Russo، L. (ed.) 2010. Dopo l'Estetica. Palermo: Centro Int.Studi di Estetica

Talon-Hugon، C. 2009. Morales de l'art. Paris: PUF.

- Tatarkiewicz، W. 1979. History of Aesthetics. I: Ancient Aesthetics. Warszawa: PWN (1970). Trad.it.G.Cavaglià. Storia dell'estetica. L'estetica antica. Torino: Einaudi

- 1980. A History of Six Ideas. An Essay in Aesthetics. Warszawa: PWN; The Hague/Boston/London: M. Nijhoff.

- Vattimo، G. 1989. La società trasparente. Milano: Garzanti. - Weitz، M. 1956. The Role of Theory in Aesthetics. "JAAC" 15(1): pp. 27-35. - Zelle، Carsten. 2003. Schrecken/Schock، in Barck K.et al.(eds.)، Ästhetische Grundbegriffe. Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler، Bd.5: pp. 436-446.

تدبير العلم والأخلاق

تمثيل سوسيولوجي على الحالة العربية ـ اليهودية

خليل أحمد خليل[*]

نظرياً يُقال التدبير على سياسة العقل والنفس، وبما أنّ كلّ نظرية تصدرُ عن فرضيّة علميّة، يُقرُّها النَّظرُ أو يدحضها، فإنَّ علمَ الأخلاق يُحيلنا على تكامل الأضداد ـ كالنوايا والأعمال أو كالعبادات والعادات ـ ويضعُنا وجهاً لوجه ـ كما يقول كاتب هذا المقال ـ بين المُهجة (Habitus) والبهجة (Leus)، وبين سحر المعرفة ومطلب الاعتراف.

في هذه المقالة لعالم الاجتماع اللبناني خليل أحمد خليل مقاربة تنظيرية لمفهوم التدبير تأسيساً على صلة العلم بالأخلاق، تليها إجراءات تطبيقية على مسالك الأخلاق السياسية في التجربة السوسيولوجية الناجمة عن النكبة الفلسطينية والاحتلال اليهودي الفلسطيني.

المحرر

هل يتلازمُ العلم والأخلاق في تدبير الذات والآخر، النحنُ والهُم، الشريعة والطبيعة؟..
مثالياً، نخال أنّ في كل تدبير مخاتلة (Astuce)، كما في «تدبير المتوحّد» عند ابن باجه، وبالعكس، كما في «إسقاط التدبير» عند السكندري ـ وهو ما يُعادل «محو الذات» عند الحلاَّج (الطواسين) أمام سحر الجلالة، مقابلة مطلب الاعتراف بالذات عند نيتشه (هكذا تكلّم زرادشت). نيتشه المسحور ليس بزرادشت فارسي (عرفاني) بل بزرادشت يوناني، يصارع لإنتاج القوَّة، بإرادة بشريّة خارقة ومستقلّة عن ماضي الآلهة البدائية وأساطيرها أو اعتقاداتها، وبين محو الذات وفرضها على الآخر. نستجلي الآن، وهنا في هذه المنطقة الحضارية العربية ـ المسلمة، تجدّد الصراع لأجل الاعتراف،

*ـ عالم اجتماع لبناني. وبروفسور سابق في الجامعة اللبنانية.

إما بإمبراطورية إسلامية سُنيّة، وإما بأمبراطورية إسلامية شيعية، وكلتاهما مؤجّلتان، وقد تُفضيان إلى امبراطوريتين منشودتين (منذ اجتماع السقيفة حتى أيامنا هذه ـ (صفّين العظمى) أو إلى ما توقّعه متنورون لبنانيون: «السنة والشيعة جدولان من نهر واحد» و «ظلّ السنة والشيعة يتجادلون ويتقاتلون حتى صار خليفتهم المندور السامي الفرنسي» (را. محسن الأمين وعبد الحسين شرف الدين، عند صابرين ميرفان، إصلاحية شيعية). المفيد أن نهر الإسلام، الواحد نظرياً، هو متعدد الضِّفاف سياسياً، أي تاريخياً وجغراسيّاً، وأنَّ الخطر يتعاظم كلّما ابتعد المسلمون عن مصادرهم القرآنية، وألهاهم التكاثر والتناحر على الضفاف، عن مخاطر تصحّر الإسلام، كلّما شحَّت ينابيعه وتناحرت أنهاره وروافده ـ إلاّ إذا أمطرت سماءُ الوحي، وعياً يُميّز التدبير من المخاتلة، ويقرِّبُ العلم السياسي، مثلاً، من الأخلاق، حتى لا تتحول السياسة إلى مخاتلة، هي أمُّ الجرائم المسلكية بحق المسلمين والبشرية كافّة.

لغوياً، كلام تبدّل الواقع تغيّرت مجازات الكلماتِ الدالة عليه، وإن ظلت قائمة على مبانيها اللفظية (را. المنافقون، القرآن)، للمثال نذكر النفاق: المشتق من النَّفق، بمعنى ازدواج الوجه أو الرأس أو الإنسان، والدَّال على المخاتلة المطبّقة في علاقات المسلمين الأخلاقيين بالغربيين «العلمويين» (Scientists)، لا سيما في فلسطين، ثم في كل أخواتها أو نظيراتها. ففي محاق الاستشراق (را. إدوارد سعيد، الاستشراق) الذي كشفه بالإنجليزية هذا الباحث المقدسي الفذّ، ظلّ يتصارع في المدار الحضاري العربي الإسلامي الاستغرابُ والاستعراب، وانشطر الواقعُ بين لغتين وأكثر. (أرا. جولييت تمارماوي: اللسانة الاجتماعية، تعريبنا، بيروت، دار الطليعة Loi sociolinguist ما، وقارن برواية «حيفا ليست قرطبةً، لشوقي قسّيس، بيروت، دار التنوير، الرؤى، 2011)، والحال، بأية لغة سنقارب إشكالية العلم والأخلاق، إذا لم نتّخذ معياراً أنثروبولوجياً للصراع من أجل الاعتراف بالذات وبالآخر كذات؟ هنا سنعتمد «جَفْرَ الذات» أعني «الكود الفلسطيني»، إذ نفترض الآن بعد محنة فلسطين (1918 - 2016) أن المعرفة أو العلم مفتاح القُفْل الفلسطيني ـ الإسرائيلي، وأنّ الاعتراف المطلوب هو من المسائل الأخلاقية الكبرى التي تمسّ ما نسمّيه فلسطين الجديدة (حيث يتعادل الفلسطينيون واليهود على أرض واحدة، لكنها غير مشتركة). فما جدوى اعتراف «فلسطيني» بدولة محتل «إسرائيلي» يخالُ نفسه ذاتاً بلا آخر، وأكثر من ذلك، يواصل محو الآخر لإثبات الذات؟ لقد قاومت «القنبلة المنوية» (التكاثر الفلسطيني) القنبلة النووية (الهيمنة الصهيونية)، ولم يبقَ أمام الإسرائيلي سوى الاعتراف بالفلسطيني. وهذا التحول يستدعي تحويلاً أخلاقياً في التدبير السياسي للمحتل، وفي العقل العلمي السياسي للأمم المتحدة ومجلس أمنها

«النووي»، وإلا فإنّ الطرائق المختلفة ستفضي دائماً إلى «تواطؤ الأضداد»، وتالياً، إلى طغيان التغالب على التسالم بين الأمم ودولها، وخصوصاً شركاتها التي ترمز إلى مصالحها.

نحنُ الآن أمام بوصلة الأخلاق التي تؤشر على الاتجاهات الصحيحة لحلّ مشاكل الاستيطان الاستعماري، المُضاعف حالياً بالاستعمار الاستثماري، فضلاً عن قضايا الاستشراق أو الاستغراب، المركزة منذ 1492 (تاريخ طرد آخر عربي، مسلم ويهودي من غرناطة، وغزو أوروبا للقارة الأميركية) على امتلاك الآخر، من أرضه إلى لغته لكن من دون الاعتراف بالآخر الممحو ذاتياً أو جسدياً، فإنّكار الأصل، كما نفهمه في العلوم الإنسانية، هو كُفر بذات الآخر، كندٍّ أو نظير، وهو المحرك الطبيعي لإحياء الذات كذات، وهو يحدّدها بالممانعة (Resilience) وبالمقاومة (Resistance) من أجل الاعتراف أي البقاء.

بوصلة أخلاقية إسلامية

لا معنى بنظرنا لقيام امبراطورية إسلامية حديثة في عصرنا هذا، بدون تصحيح وضع فلسطين الجديدة، نجمة أو بوصلة كل سياسة علمية/ أخلاقية، تُضيِّق هاوية التمذهب السياسي، وتوسّع أخلاقيات الهويّة الإنسانية للمسلمين وغيرهم. لقد فشل التقريب بين المذاهب، ولكنّ لماذا يُعزى فشلُ الطبيعة البشرية إلى الشريعة الإسلامية؟ على ضفتي الإسلام السياسي المعاصر، قامت الرياض مع مجلس التعاون الخليجي العربي وتوابعهما (القاعدة، داعش، الخ) بتشكيل نواة امبراطورية إسلامية (سنيّة) وقاومت، بل حاربت قيام طهران بثورتها الخفيّة (المتجلية حالياً)، المتشكّلة حول إعلان «الحكومة الإسلامية». فما نشهده منذ 2010، يرمي إلى تجفيف ينابيع الإسلام، وإلى تضليل المسلمين بإراقة دمائهم في صحارى سَحَرةٍ واهمين، بما يشي، مثلاً، بإضاعة بوصلة فلسطين، وعليه، سنرى أنّه ما لم يندحر الاستعمار الاستيطاني في فلسطين، فإنّ العروبة لن تتجدّد في مشروع اتحاد عربي ديموقراطي لا مركزي، وقد تبقى مؤجّلة بل معطّلة، امبراطوريات المسلمين بكل مذاهبهم، إلاّ أن الصراع المتفاقم، منذ 2010 بين الثورة الإسلامية الجليلة (تصدير الثورة يعني يقظة المسلمين على قضيتهم المركزية) والثورات المضادة (العراق، سورية، اليمن..) يؤشر موضوعياً على مولد إمبراطورية إسلامية شيعية، عربية ـ إيرانية (مركزها طهران وقواعدها: بغداد، دمشق، بيروت، صنعاء.. ونجمتها الكبرى فلسطين أي القدس الشريف). في المقابل، وعلى ضفاف أخرى، قد تقدم (خلافات) من خلافة القاعدة في صحارى دولة أو دول «إمبراطورية» (امبريالية)، تأمل الرياض وأنقرة أو سواهما أن تكون عاصمة لها، وإنما ستبقى مسألة الإمبراطورية الإسلامية

في أفق هذا الصراع، حتى قيام دولة فلسطين الحرة الجديدة، وحتى تواطؤ الأضداد الإقليميين والدوليين على تسويات حاسمة بين المسلمين أنفسهم (اعتراف سنّي/ شيعي متبادل) وبينهم وبين يهود فلسطين، وخصوصاً تسالمهم مع العالم ـ واعتبار كل تغالب خارج الأخلاق الإسلامية، إرهاباً.

فلسطين ليست «إسرائيل»

هل قلتُ لكم إنّ فلسطين ـ فلسطيني ـ هي روح جميع الأمم، وهي معنى أخلاقيات العلوم والديانات والسياسات، من الاستعراب إلى الاستغراب وبالعكس؟ أقول لكم الآن: إبتكرنا صِفر (Zero) العقلنة الأخلاقية (أو تهذيب الأخلاق) وابتكر غربيون فاصلة (Virgule) الاستعمار بالقوة منذ 1492 حتى اليوم (را. Jocques ATTALI و Confsenies، et 1492) في مونوغرافيا انثروبولوجية، يروي الدكتور شوقي قسِّيس برواية تسجيلية (حيفا ليست قرطبة) ما نترجمه هنا (فلسطين ليست «إسرائيل») ونقرأ من خلال عمله العلمي هذا دلالات تغريب العرب والمسلمين بين غربتين (Deux esciles)، غربة في الوطن (الاحتلال الداخلي) وغربة في العالم (الاستعمار الخارجي).

لغة فلسطين

على خطى محمود درويش، مُجدِّد لغة الهوية الوطنية (را. شاكر النابلسي، مجنون التراب، بيروت، المؤسسة العربية، 1982) يسعى شوقي قسِّيس إلى توطيد لغة فلسطين الوطن وتعزيز روح (معنى) الهوية الوطنية إنطلاقاً من التواصل بين التراب الوطني وروح الأمة العربية، «في وطن مُترجم حتى النخاع ويسيطر عليه قطعان من الأغراب»، وطن مترجم إلى الإنجليزية، ومع ذلك، ظلَّ عربياً، ثم وطن مترجم إلى العبرية «مع إتمام السطو المسلح على فلسطين» وُلِد شوقي فيس في الرامة (حيفا 1947) على إيقاع «ترومبيك يا شويقي، يمشي الراس الراس ـ في المقدمة ـ لا تتعارضونا ما معناش رصاص».لكنّه على إيقاع مقاومة مستمرّة، بكل أشكال الصبر والتضحية، ربط العلم بالأخلاق، وبالتراث النابض والمحيط العربي / الإسلامي، وأضفى على قوة ذاكرته، قوة الفاكرة أو العاقلة المترفعة عن كل تقلبات المحن في فلسطين ومحيطها الفوّار، والمقاوم القادر على التصدي لعدوانية «دولة إسرائيل» كما حصل في لبنان (1978 ـ 2006).

في فلسطين يُطلق على المذود اسم «طوالة» وعلى أسطوانات الفونوغراف « كوانات». أمّا جفت الزيتون فهو « ما تبقى من حبّ الزيتون بعد عصره واستخراج الزيت منه (حيفا ليست قرطبة، 38):

فيما يُقال الجفت في لبنان، مثلاً، على بارودة بفُتحتين. كان «قضاء الحاجة» أو «راحة النفس» يتمُّ في الخلاء، قبل استدخال المرحاض (بيت الخلاء أو التواليت) إلى البيوت الحديثة؛ وكان في كل بيت « عليّة» يسموَّنها «سدَّة».لكنْ نتساءل الآن مع جيل ما بعد شوقي قسيس: هل تكفي لغة الأهل بالأمس لحفظ أرض الوطن في الغد؟ يقولُ قسيس: « أمّا اليوم فقد عزلت شاشاتُ التلفاز الناسّ في بيوتهم وأبعدت بعضَهم عن بعض. وقد فرضت العولمةُ التوجه الماديَّ على أكثر الناس؛ وهو توجه لا يدين إلاّ بمبدإ تحصيل المال والثراء الموهوم. كذلك سيطر انتماء مذهبي مريض على البعض، فأصبح الدين ولاؤهم للطائفة وتخلّوا عن حقوق وواجبات الجيرة. وعن الانتماء إلى المكان وإلى العروبة. أصبح الدين هو الهوية، وأصبح الجار أو الزميل يُصَّنف كمسلم أو مسيحي أو كدرزي، لا كإبن بلد وأخ في الجوار وفي العروبة» (حيفا، م.س. 52). في فلسطين، تصارعت لغة العروبة مع لغة الاستغراب البريطاني، المصحوبة بلغة الاستيطان الصهيوني منذ 1948 حتى اليوم. وظلَّت العربية على علاّتها، لغة المقاومة أو الثورة الخفية للشعب الفلسطيني الذي جعل قضيته أرضه ووطنه أغلى من كل تضحية. أكمل شوقي قسِّيس دراسته في دار المعلمين (السمينار الروسي) في الناصرة، وكان والداهُ حاصلين على شهادة الثانوية العامة (الماتريك). أمّا إسحق شلوقيّش اليهودي البلغاري: الساكن في قرية مايبم» بالقرب من حيفا، فكان يتردد على بيت جدّ شوقي للتجسس وأخذ المعلومات.. ولعلَّ كلَّ بلدة في فلسطين كان لها إسحقها» (م.ن. 61)، إلى أنْ تبدّى بعد الاحتلال في ثياب الجنود، بلونها الخاكي (الكاكي[1] Kaki قبل ظهور الجينز الأزرق، وهذا لون السوبرمان، غرباً). «ولكن الخوف من اللون الخاكي ما زال مسيطراً عليك» (م.ن.،58).

أما لماذا «حيفا ليست قرطبة» بلغة قسيس، أو «لماذا فلسطين ليست إسرائيل» بلغتنا، فلأنَّ السياق التاريخي للصراع من أجل الاعتراف، مختلف بين غرب أوروبا وشرق المتوسط؛ وكذلك لأنّ فلسطين هي مفتاح عقد الشرق الأوسط برّمته، طالما أنّ الحروب تدور حواليها، ولكنْ دونها.

قرطبة أو الأندلس ليست حيفا أو فلسطين، لأنّ «حروب الاسترداد» Reconqusto الأسبانية إنتهت سنة 1492 بطرد آخر عربي، مسلم ويهودي، من غرناطة، وبعودة الأندلس بكاملها إلى المملكة الاسبانية التي اندرجت بدورها في مسارات الغزو الأوروبي الغربي الاستيطاني للعالم، وبتنصير منْ بقيَ على الأرض الأندلسية المُستعادة، وحتبقتل معظمهم، على إيقاعات نهضات أوروبية متفاوتة، وثورات صناعية وعلميَّة متُقاطِرة ومتواصلة، مع حروب أوروبية أمبريالية (أمبراطورية)

[1] - يقال الكاكي، في جبل لبنان على الخرما.

ذات خلفيَّات رأسمالية ودينية (را. جورج قرم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، تعريبنا، بيروت، دار الفارابي 2009)، ثم حروب عالمية، ساخنة وباردة، حتى إنتحار القّمة في الاتحاد السوفياتي (1991).

أما لماذا « حيفا ليست قرطبة» فلأن فلسطين، التي عرفت « عثمنة الزَّمن» أو التاريخ، على غرار أقطار عربية أخرى، شهدت تحوّلاً منعطفيّاً من « ولاية عثمانية» إلى « مستعمرة بريطانية» وآلَ تطور الصراع على أراضيها التاريخية، إلى جريمة الاعتراف بدولة لليهود الأغراب، وجريمة الإنكار والنّفي للشعب الفلسطيني، العربي بكلِّ أطيافه الدينية. فكانت «إسرائيل» ثاني دولة دينية يُقيمها الانجليز في غرب آسيا، بعد دولة اللاجئون في وطنهم، بتراب فلسطين، فتكاثروا على ضفاف نهر الدم الفلسطيني المتدفق، مقاومة، منذ 1918 و حتى اليوم، وتمسكوا بلغتهم العربية (رغم التغريب الإنجليزي والعبري) وبأخلاقيات شريعتهم الإسلامية والمسحية وحتى الموسوية، وقرنوها بالتعلّم، واتخاذ العلم الحديث وسيلة لاكتشاف العالم والانتشار فيه، مع ربط فلسطين العربية المحتلة بمحيطها العربي الفوّار والواعد. الحاصل أن الفلسطيني، بهويته العربية وبأخلاقياته التراثية والعلمية، أُكرِه زوراً، في لحظة من انقلاب ميزان القوى لغير صالح العروبة Panarabisme، والجامعة الإسلامية (Panislamisme)، على الاعتراف بدولة «إسرائيل» (اتفاق أوسلو) وهذه لم تعترف بدولته حتى الآن. إلاّ أن الإكراه السياسي المقرون بتواطؤ الأضداد العربية والإقليمية والدولية، لم يُفضِ إلى تماهي المسلوب الفلسطيني بسالبه «الإسرائيلي»، بل على العكس، أفضى إلى موجات متقطعة من الممانعة و المقاومة أو الانتفاض ضد المحتّل.

عقل الأمم و « الأغراب»

ينطوي عقلُ الأمم على أخلاقيات الشعوب وعلومها؛ وهو بذلك موصول بلعبة الأمم والعروش التي تدور فصولها في المحيط العربي والإسلامي لفلسطين، المنكوبة ثانية بهزيمة 1967 (سقوط غزّة والضفة تحت احتلال إسرائيلي تهويدي) وبغزو إسرائيل سنة 1982 لأراضي لبنان وطردها منها سنة 2000 ومحارتها سنة 2006. لكنَّ فلسطين هذه لن تخسر صراعها مع «الأغراب» ما دام شعبها يُقاومُ وفقاً لمنطق عقل الأمم، وما دامت شعوبُ المنطقة تُقاوم غزوات أغراب زيّنوا العروبة والأسلمة معاً، وعاشوا فساداً وتدميراً في البيئة العربية والإسلامية الممانعة جذرياً لتهديد فلسطين أو صهينتها.

في هذا الأفق المعرفي المفتوح والمتأصّل، يذكرنا شوقي قيّس بمركزية القضية الفلسطينية عربياً

وعالمياً، ويشدّد على أن مستقبل السلام في فلسطين ومحيطها سيتحدّد في ضوء الصّراع بين عقل الأمم و «الأغراب». ذاك أن احتلال أغراب لفلسطين، بـ»كبّ» بعض سكانها على حدودها (الأردن، سورية، لبنان) أو قتل أكثرهم بدم بارد، لم يُفضِ إلى غير تثبُّت المقيمين هناك بما بقي عندهم من تراب وتراث وأخلاق، وبما اكتسبوا من علوم حديثة تساعدهم على مقاومة غزو الأغراب، داخل فلسطين (حيث يتعادل عدد السكان الأصليين حالياً وعدد الإسرائيليين) وفي العالم (حيث يفوق الانتشارُ الفلسطيني عدداً، الانتشار اليهودي): المهّم في الأمر هو أنَّ مَنْ بقي من العرب من أهل الجليل ـ بدروزه ونصاراه ومسليمة ـ ما زال رابضاً على صدورهم كالجدار، وما زال يصنع الأطفالَ، جيلاً ناقماً وراء جيل» (حيفا ليست قرطبة، 76).

الحاصل أنّ تغيير الأسماء لن يغيّر الأشياء: فجيل حيدر (من سرادفات الأسد). هو مثل فلسطين» نسلُ نبيٍّ ونبيّة». وأنَّ هوّية الوطن لا تُصان، كما الحياة، إلاّ بمقاومة دائمة للموت (والاحتلال موت قاتل). وكل مقاومة تبدأ بلغة أهلها، وإن شابتها مفردات غريبة، إذ إنّ الاستعمار الثقافي مهما طغى وبغى، لن يُطيح بالاستعمال المحلي أو ما نسمّيه ثقافة الحال العربية (العروس بلبنة - وهي رغيف من خبز الصاج ملفوف كأسطوانة وفي داخله لبنة مع الزيتون - لن تتحوّل إلى سندويش) ولكنه بحكم التطور التثاقفي في عصر الأنسنة والتواصل، يستضيف مفرداتٍ معرّبة إلى لغة الأهل. والتعريب قديم عند العرب، قبل الإسلام (مغربات يونانية، فارسية إلخ)، ومستمر حتى يومنا إلى جانب لغة القرآن وثقافات العرب، المسلمين وغير المسلمين (راديو، فونوغراف، بطارية...) على تفاوتٍ بين اللهجة البداوية واللهجة الفلاّحية (الحضرية)، كما في القطين أو التين المجفّف (الدحروب والشريحة في لبنان: (.. أبجد هوّز. بدّي إتجوّز. بنت مليحة. من ترشيحا، برطل شريحة...»). وماذا يضرّ شوقي، العربي، إذا أُضيفَ الأوتوموبيل (الترومبيل) إلى حصانه؟

في اللغة، الاستعمال يُحيي ويميت الكلمات والعادات؛ ولكنْ في التعليم يكم العلمُ والأخلاف؛ أمّا في السياسة الاستغرابية فإنَّ المحتّلين يخالون أن الاستعمار، وصنوَه الاستثمار، يُحيي الأمم ويميتها. وهذا من وهم قتل الإنسان للإنسان (Hamicide) بكل ألوانه: قتل الأب، الأم، الأخ، الطفل؛ المؤسس لقتل الشعوب، والمُفضي إلى جرائم الإنسانية، ضد المبدإ الإنساني Principe du thrapique حيث يدلّ لفظ (Anthropos) اليوناني على المرأة والرجل معاً (وهو معنى الإنسان عند العرب). ويُقال في المأثور العربي:» لكل جواد كَبْوة ولكل سيف نَبْوة»، ما جعل جاك ريسلر، الآكاديمي السويسري، يلاحظ في « الحضارة العربية، تعريبنا؛ بيروت، دار عويدات، 200) أن الجواد العربي الذي كبا سنة 1258 مع سقوط بغداد، إنما أطال لَبْوَته، لأن العربَ عموماً، والمسلمين

خصوصاً، فقدوا مفهومَ التقدّم أو التطوّر المستقبلي المتجدّد، لصالح سلفيات آبائهم وأجدادهم. والحال، كلّما اقترن التصحُّر العلمي بالتحجّر الثقافي أو الأخلاقي، أفضى التدبير السياسي، في عصر العقل، إلى حكومات «بلا عقل». فهل هذه هي حال بعض الحكّام العرب المعاصرين، منذ اعتمادهم سياسة « لايقلُّ الأعرابَ إلاّ الأعراب»، فَضْلاً عن « الأغراب»؟ إنّ «إسرائيل» وما يواكبها من قواعد عسكرية أجنبية في هذه المنطقة المنكوبة - لا بالنفط - بل برؤوسٍ حكومية «انتحارية» - يؤكّد على ضرورة إعمال العقل العلمي وأخلاقياته، فلا يُعود جوادُ العرب يكبو، ولا سيفهم ينبو.

المكان وتدبير الزمان

تكمن مشكلة العرب المعاصرين ومعظم المسلمين، في كون حكامّهم يقدّمون حلولاً لفظية لأمور واقعية، تحتاج إلى معالجات علمية - تقنية وإلى تدابير أخلاقيّة مناسبة. فامتلاك الكلمات (الأسماء، الشعارات - والشَّعار هو من الشِّعْر) لا يغني عن تدبير المكان بعين الزّمان. أمّا عينُ الوهم فقد جعلت العربي أو المسلم يخال أنَّه «قناع عابر» في مكان ليس له - مكان يعزوه إلى آخر أكبر، كما في السحر والاندهاش - فيستعيض عنه بطوبى (V-Topie) أو لإمكان، جنة في آخرة، أو جنّات في غرب. والحال، هل المستعمِر وخصوصاً المستوطن، كما في فلسطين، «رجل لا ينتمي إلى المكان»؟ «خبيبي، روخ من هون.. هاي أرضي ميشاني أنا... روخ على بيتك» (حيفا ليست قرطبة؛157). لكنَّ الاستيطانَ ليس لفظاً يُحُلّ بلفظ مضاد (القذّافي ولعبة «إسراطين»)، بل هو تحدٍ واقعيّ لا يُجابه بغير تدبير الزّمان - كما فعل مؤسس أول أمبراطورية عربية، معاوية ولو على حساب مجال عليّ، ثم الحسين، حين أعلن « نحنَ الزّمان، مَنْ رفعناه ارتفع ومَنْ وضعناه إتضّع...».

إنّ ما حدث في فلسطين (احتلال واقتلاع وإنشاء مستوطنات، قرى ومدن) ليست لفظاً ولا وهماً، وكذلك حال الفلسطينيين هناك وفي العالم، فهؤلاء هم قوّة في كل مكان، وإنّما يحتاجون إلى تدبير زمانهم بما يتلاءم مع خطورة الصراع من أجل البقاء والاعتراف، فالحروب المتمادية في العالمين العربي والإسلامي، إنما تُخاض غربياً، بقوى أمبراطورية، ولا مجال لمواجهتها عربياً أو إسلامياً إلاّ بتوجه إمبراطوري، يتّخذ من أرض فلسطين هدفاً دائماً للتدبير المكزماني، حتى لا تستشري ظاهرة «يبوتسات اليهود» وتتحول إلى «فلسطينات أسيرة» كما تفعل القاعدة (منذ 1981) وأخواتها (تنظيم داعش، النصرة) في غير جبهة أفرو ـ آسيوية. والحال، ما معنى فلسطين الجديدة في قاموس الشعارات العربية والإسلامية، إنّ لم يربط المكان بالزمان، ويربط الإنسان بالصراع من أجل الاعتراف به مواطناً في أرضه (لاحظ، مثلاً، ظاهرة «البدون» في الكويت، وقبلهم «قيد الدّرس»

أو «مكتومي النفوس» في لبنان وسواه). بدون اعتراف العرب والمسلمين ببعضهم أولاً، وبمكزمانهم (Espace – Teups) ثانياً، سيظل الفلسطيني يرحل وفي قلبه «غصة المكان» أينما كان، وكذلك هي حال العرب والمسلمين، المهاجرين بل المهجّرين من مكانهم إلى لا مكان، وهم في سحر مستمر، قوامه الاندهاش بانتقال الجثّة إلى جنَّة، وكأن الجنَّة لا مكان لها على أرضهم! وبعد، ما نفع زيتونة يذهبُ زيتُها وزيتونها إلى غير مُدبرِها؟ وما معنى فلسطين الجديدة إنّ لم يتنعّم سكّانها بحوقهم الإنسانية، وسط محيط متجدّد، بعد هذا الدّمار الهائل؟ في فلسطين المحتلة «يتحدّثون مع بعضهم البعض ومع صاحب الدكان لغة لا تفهمها.. كلام رسمي وجاف بلغة أو لغاتٍ لا تفهمها.. في الشارع أيضاً يتكلّم الناسُ لغةً لا تفهمها.. وكُدّتَ تنفجر لأنك تسمع كلاماً لا تفهمه» (م.ن. 182 ـ 183).

باختصار،إنّه شعور الاغتراب العربي: «المكانُ ليس لكَ، والناس لا يتكلّمون لغتك، وهم ليسوا من أهلك، هل هو ما هو لك ينحص فقط في بلدك وفي كروم الزيتون والأماكن التي يصل إليها الحصان؟» (م.ن. 184)، حتى حيفا التي خالها شوقي قسِّيس بخلاف قرطبة، غذّت نار خوفه «وأقنعتك أنّ ما تخافه ويُقلقك كلّما ذهبت إليها ليس وهمياً، بلإنّه شيء حقيقي، فقد تبتلعك تلك المدينةُ يوماً فتبقى طول الحياة في مكانٍ لا تعرف لغته.. لا يفهمك ولا تفهمه.. حيفا ليست لك.. إنها للأغراب.. المدينة هي المكان الذي لا يتكلّم لغتك» (م.ن. 184 ـ 185)، المكان الذي لم تعد نعرفه، والذي لا يعترف بك، فهل فلسطين وطن موقوف للأغراب؟ مؤجَّل، ومضنون به على أهله؟ هي كذلك جزئياً، ولكنها غير ذلك في أماكن أخرى (الناصرة، هذه المدينة ما زالت تحكي لغتك) يقول محمود درويش: «والأرض تورث كاللغة».

فلسطين شُعاع بلا قناع

«إسرائيل» غدّة سرطانية، قناع لأرض فلسطين التي ما انفكَّ زيتونها يشعُّ، رغم مظالم الغرب الأميركي وبعض العرب والمسلمين المتأمركين، فبعد سحب الاعتراف بإسرائيل، وإعلان الاعتراف بفلسطين، دعا الإمامُ الخميني إلى حكومة إسلامية، وأقامها على أنقاض نظام متغرّب، فكان شعارُ «الموت لأميركا.. الموتُ لإسرائيل» محددا لتوجّهات الثورة الإسلامية الخفيّة، في إيران ومحيطها العربي والإسلامي، الشيعي/ السنّي بلا تمييز، ففي روح الأمة، لا يستوي عرشُ الطاووس وعرش الله، ولا تستوي أرض فلسطين، وشعاعها القدس، وخريطة إسرائيل وقناعها أميركا، وفي فلسطين أراد شوقي قسّيس وأبناء جيله أن يعرفوا ماذا تعني كلمة إسرائيل ومَن هم الرجال الأربعة الذين يقنّعون خريطتها المعلّقة في غرفة مدير المدرسة: «عرفت خلالها أنّ «العريس» هو هرتسل» وأنّ

الثلاثة الآخرين هم «بن غوريون» و «بن تسفي» و «حاييم وايزمن» (قرطبة ليست حيفا، 193)، وعرف أيضاً أن زيتون الرامة / فلسطين هو شعاع أرضها وأهلها، وأن «زيتون إسرائيلب» قناعٌ على وجه «المعلمة الحمارة»، ثم تساءل: «إن كانت إسرائيل دولة فهل فلسطين أيضاً دولة؟»، لقد انتمى شوقي قسّيس إلى نخبة ملتزمة بأخلاقية ثورية، وذات أهداف سياسية كبرى، عربية وإنسانية، علمية وعلمانية (دنيوية، بمعنى العلمانية البريطانية (British Secularism) لا بمعنى اللايكية اللاتينية، حيث _Latic) يُقال على نقيض الإكليروس (Clerge) و (Clersc) أي المتعلّم الديني ـ كما في خوجة أو خواجة، عندنا: الخواجة الشيخ نصير الدين الطوسي، مثلاً).

وبعد، اكتشف الفلسطيني المقيم «هناك» أنّ المكان وطنه، وأن «من خاف من شيء تسلط عليه ولو كان سنّوراً» فظاهرة الخوف «حالة مرضية تمنع من يقع ضجتها من أن يقول أو يفعل ما يمُليه عليه واجبه أو الموقف، لا لسبب إلاّ لخوفه من الخصم، هذا الخوف هو الذي دفع بالمعلمة إلى تغيير كلمة فلسطين في تلك الأنشودة لتصبح «إسرائيل» وذلك لأنها تخاف أن تُتّهم بعدم اعترافها بدولة اليهود» (م.ن. 198) ويُعزى الخوف من فرعون أو قيصر، إلى غياب من يتصدَّى له: «اعلم أنَّ قيصر لا يستطيع أن يكون ذئباً لو لم ير الرومان حوله كالنعاج، ولا يمكنه أن يكون أسداً لو لم يكنْ الرومانُ فريسة».

وخلص كاشيوس في مسرحية «يوليوس قيصر» لشكسبير، إلى تفضيل الموت على الحياة في خوف من شيء هو مثلي أنا (199)، وهنا معنى للمأثور الإسلامي الشيعي «هيهات منّا الذلّة! السلَّة ولا الذلّة» أي سلّ السيوف ولا الإذعان، الخوف هو أكبر وأخطر عدو للإنسان؟ و»مقدرة خصمك على إيذائك تتناسبُ تناسباً طردياً مع درجة خوفك منه».

(200)، الحاصلُ المفيدُ هو أنّ على الفلسطيني أن يواجه «الإسرائيلي» لا أن يهرب منه.

فالهربُ، كمؤشر على الخوف، هزيمة و «الهريبة» ليست أصلاً من «المراجل» أو البطولات (را. فؤاد اسحق الخوري، إمامة الشهيد : قيادة البطل).

حرية لا أبارتهايد

عندما تولد في أرض ظلال وأنوار، وتراودك أسماءٌ وأقنعة، لا خيار لك في أن تكون شعاعاً يخترقُ قناعاً ولو من «وصواص» قناع إسرائيلي، إذ لا بد للشعاع من البحث، بنور العلم والأخلاق، عن نور العالم أو نور الله، وُلد شوقي قسّيس سنة 1947 (كما ذكرنا) في ظلّ حكومة فلسطين،لكنّه

عندما حصل وزوجته نادرة منا على الجنسية الأميركية وجواز السفر الأميركي سنة 1991، كتبوا «مكان الولادة «إسرائيل» بدلاً من فلسطين، ما يشي بتغليب القناع على الشاعاع، وبلا خوف، أعاد للأميركيين جوازهم، مع رسالة قال فيها: «أنتم تكذبون عن عمد لأهداف سياسية قذرة، ولا أرغب في أن أكون شريكاً لكم في كذبكم، إنّ لم تضعوا المعلومة الصحيحة في الجواز حسب شهادة الميلاد فخذوا جوازكم (وادهشوه) فأنا لا أريد9» (203) فكان له ما أراد، وكان له كلام آخر مع الرئيس الأميركي الأسبق جيمي كارتر، حين زاره في مكتبه المزين بصورة لجمال عبد الناصر: «من قال لك، سيدي الرئيس، إنني أريد سلاماً مع اليهود؟ لا أحمد يمكنه أن يتصالح مع الأبارتهايد والاحتلال والاستيطان، في الواقع، مقاومة الاحتلال والسعي إلى تقويض كل أنواع الأبارتهايد هو واجب كل إنسان، ولأنني من ضحايا دولة اليهود كقوة احتلالية، فإنّ هدفي هو الحرية والعيش بكرامة، أمّا السلام مع إسرائيل فهو ليس ـ ولن يكون ـ هدفاً من أهدافي» (206) بعد سنوات، ظهر كتاب كارتر، فلسطين: حرية لا أبارتهايد، فأثار غضب الصهاينة الأميركيين والإسرائيليين على حد سواء،لكنّه أكد على أنّه كل ممانعة أو مقاومة تبدأ بكسر جدار الخوف الخفي:

(حب السلام إذا تجاوز حدّه أفضى إلى موتٍ بغير سلام.

الشاعر اللبناني، رشيد سليم الخوري، مذكور في «حيفا ليست قرطبة» 209.

الحاضر لا يغيب

في مهب النفط واحتلال فلسطين، صارت القيمة «عملة قديمة» و «هناك» حلّ الشاقل محل الليرة الفلسطينية، وصار الحضور والغياب على قياس العملة (إذ لم يعد إنسان بروتاغوراس مقياساً لكل شيء): «يا حاضر بغياب العملة.. حضورك غايب مثل غيابك.. معك ليرة بتسوى ليرة.. القيمة عملة قديمة.. مش من هون الإنسانية (الأخلاق والعلم) ولا لها بالدنيا مطرح.. الحق مش ع التمثيلية.. الحق عالناس العالمسرح» (أسعد سابا، طانيوس شاهين، مذكور عند خليل، الشعر الشعبي اللبناني، بيروت الطليعة، 1975).

مع الاحتلال، وهو نفي للإنسان من أرضه، ظهر «قانون الحاضر الغايب» فصودرت الأرضُ وصلب العربي الفلسطيني على تراب وطنه، لكنّ نهر الدم الفلسطيني أثبت مع أيام المقاومة أن الحاضر لا يغيب، حتى وإنْ غُيِّب بقوة السلاح والمال.

في «دولة اليهود» طُبِّق قانون الحاضر غايب لمصادرة «الأموال المتروكة»، وصارت فلسطين

شكوى في مجلس أمن أو دعوى أمام قضاء إسرائيلي، وصار الفلسطيني المهجّر بقوة السلاح متّهماً بترك أرضه، ومحكوماً على حضوره بالغياب: «اكتشفت حكومة الاحتلال أن والدك كان في لبنان أثناء الحرب عام 1948، فحاولت الاستيلاء على حصته من أملاك جدك.. وذلك لأن والدك مُصنّف في عرفهم كحاضر غائب، هو موجود، لكن قانونهم لا يعترف بوجوده بل يعتبره غائباً، وأملاكه حلال عليهم» (حيفا ليست قرطبة، 217)، الحاصل أن والد شوقي قسّيس ربح دعوى حضوره على أرضه، وأن أصحاب البلاد تحوّلوا بين عشية وضحاها إلى «أولية تعيش في ظل دولة هاجرت إليكم من ظلمات الغرب» (م.ن. 219).

وفي فضاء الحضور الفلسطيني، المُغيَّب إسرائيلياً وأميركياً، تأكد أن العلم بلا أخلاق ينسفلُ سياسياً، وأن قنابل الاحتلال صاغها «عبقري سافل» وأن المقاومة هي السبيل إلى جعل الشعارات تدبيراً، وليس شعراً فقط: «لا تشريد ولا تهويد.. عن أرضنا ما منحيد. لا سالب ولا مسلوب.. سلمنا سلم الشعوب» (228)، في المقابل، دأبت مفتشة المعارف اليهودية العراقية (العربية) على الادعاء «ماكو فلسطين عيني، أكو إسرائيل.. هاظا الجبل يسمونه جبل الأربيه (الأسد)، مو جبل حيدر)، ردّ عليها مدير المدرسة :» يا سيدتي! تزييف الحقائق هي مهنتكم»، كان ذلك يوم تلاشي ظلّ عبد الناصر الأخضر عن مصر والعالم العربي، يوم 1970/9/28.

المهجر ليس وطناً

المهجر منفى أو غربة ليس وطناً، حتى مع لذة نصوص تذكارية، لا تشكّل بديلاً من التلذّذ بنكهة الوطن العطرة، فالمهاجر الفلسطيني، صنو المهجّر بالقوة، لا يشفى من الأمل بالعودة إلى وطنه، مشفوعاً من بعيد بقوّة الذاكرة، ومن قريب بقوّة مقاومات الشعب الفلسطيني المقيم، سجيناً في وطنه، وأما إحراج السجين الفلسطيني «المهجر أو الوطن» فصار يُترجم إلى إحراج المقاوم «الفرار أو الردّى»، «الشهادة أو النصر» الخ ومن بعيد/ قريب أدرك الفلسطيني أن إسرائيل اسم لاحتلال كولونيالي بغيض.. وأن التطهير العرقي جريمة حرب.. وأن الوطن ـ جغرافية وتاريخاً ـ اسمه فلسطين،لكنّه أدرك أيضاً أن وطنه مصادر، إذ صدر الحكم عليه بأنّ يرطن بالأيديش والعبرية.. قد حشوا رأسه في قُبّعة أوروبية.. قد تُرجم حتى النخاع» 247 حتى إنّ الكلمات العربية شُوِّهت «هناك» لتصبح عبرية.

وهذا ما جعل شوقي قسِّيس وجيله يدرك أن الصراع في فلسطين قومي، غرب ضد شرق.. يهود أوروبيون ضد عرب شرق أوسطيين، وليس صراعاً طبقياً كما ادّعى شيوعيون (272)، كما يدرك «أن الإنسان المتدين والمحافظ على الشعائر الدينية ليس بالضرورة متعصّباً أو طائفياً» (286).

أما جامعة تل أبيب فكان الطلاب العرب يسمّونها «جامعة الشيخ موّنس» طالما أن حرمها الجامعي أقيم على أنقاض تلك القرية الفلسطينية، وأما الاغتراب الفلسطيني المؤقت، فيبدو أنّه قد صار اغتراباً مزدوجاً، في الوطن وفي المهجر: «يُفرّقنا العالمُ اليعربي ويجمعنا العالمُ الأجنبي» المشكلة أننا: نبقى أجانب في العالمين» (302)، قبل 1400 سنة، كانت فلسطين جزءاً من امبراطورية معاوية، التي يُخال أنّها مهد القومية العربية، والآن، يرى شوقي قسِّيس أنّه نشأ في وطن ترجمه «علوج أوروبا» حتى النخاع، وأحاطوه بأسلاك مكهربة» فلا تواصل مع عمقكم الحضاري إلاّ من خلال المذياع ـ قبل أن تأتي الشاشات الفضية اللعينة» (308). رغم هجرته إلى أميركا ظلّ شوقي قسِّيس مسحوراً بالمدن العربية «التي تسكن فيك وتستولي على كل خلية في جسمك» (310) ولكنه يتوجّع على شوك الوطن كالحساسين: «نحن نبكي الوطن الذي سرقوه منا، ثم نبني لهم فيه مستوطنات..» (328)، «تكاد تجزم مما رأيتَ أن عدد المستوطنين من الكلاب في المستوطنتين (كمون، مخمونيم) يفوق عدد الآدميين» (338).

في الوطن، كما في المهجر، لا بهجة بلا مُهجة، والحال، ما لذّة محو الذات؟ شوقي قسِّيس يتكلم بوضوح تام عن عملية هدم ذاتي، عملية تنكّر للذات العربية والفلسطينية، عملية تنكّر للوطن، عملية تخل شبه كامل عن اللغة، عملية تخلّ كامل عن العادات والتقاليد والتراث التي تميّز الأمم من بعضها (341)، عملية التنكّر للذات والتخلي عن الجذور:

ـ اختفاء اللباس العربي التقليدي،

ـ اختفاء الطرابيش الحمراء الخ.

لكن اختفاء المكان الفلسطيني هو الأخطر، لأنّه يفضي إلى انتفاضة ضد الذات، إذا لم تنجح الثورة الفلسطينية في كسر الإرهاب الأوروبي، الذي يعني أساساً «إخفاء الفلسطيني» وتجريده من أرضه واسمه وكسمه ومأكله ولباسه.. ومع هذا الإخفاء العام لفلسطين «سيطر منطقُ السوق واختفت النكهة» وزيادة في النكاية «انتفض الأميركيون مؤخّراً على خضار وفواكه البلاستيك المسممة» (350)، وحتى السماء عقّموها بطائرات حربية حاقدة فلم نعد تشاهد أي طير من أي نوع يحلق في السماء أو يحطّ على أحد السطوح: «ولا تجد مفرا من أن تربط بين خلو الجو من الطيور وبين ظاهرة العنف المتفشية في المنطقة بأسرها، مع ما يتبعها من عدم احتمال الآخر وتشنج واقتتال لأتفه الأسباب.. أنت لا تلوم الأهل لأن نفايات الغرب المسممة قد سُكِبَتْ على رؤوسهم..) (357).

قولبة الشعوب

يشي هذا الأنموذج الفلسطيني عن تدبير العلم والأخلاق، من خلال علاقات الشرق بالغرب، بنزهة الصراع الأمبراطوري الموهوم، سواء بين العرب أنفسهم أو بين المسلمين (سنة وشيعة). الذي يحدث هو أن التكنولوجيا الغربية «الساقطة» تسعى إلى فرض هيمنة النمط الرأسمالي " الذي يعمل على تسطيح الأفكار وفرض الأنموذج الأوحد للعولمة الساعية إلى قولبة الشعوب والقضاء على كينونتها وتفرّدها" (358). وإذا كان لا غضاضة في اقتناء أحدث ما أنتجته تكنولوجيا العصر (أحدث أنواع الهواتف، مثلاً)، فإنَّ تدبير العلم لا معنى له وبلا تدبير الأخلاق (تدبير الأبدان بالأديان)، وتالياً ينتظر الفلسطينيون، ومعهم العرب والمسلمون، أن يأتيهم من الغرب نسمةٌ تُسّر القلب. وإلاّ فإنّ المصاب الفلسطيني سيتعاظم، بعد ما صار غريباً. ولقد يوّلد لدى عرب ومسلمين ما يُسمى "كراهية الوطن"، إنطلاقاً من " كره الذات" أو "فوبيا المحو": هذا الوضع الثقافي المتدّني والعدمية القومية وعدم الانتماء إلى المكان والتخلي عن الجذور موجود، وبدرجات متفاوتة، عند الجيل الجديد وعند آباء وأمّهات هؤلاء الشّبان والفتيات على حدٍ سواء" (-370 371).

الأمل

ويبقى الأمل. فالوطن، كالمعرفة والحرية، كالسلطة، يؤخذ ولا يُعطى، يكتسب بالعلم، لا بالوهم. وما دمنا عاجزين عن إتقان لغتنا فسنبقى مختلفين عن الحداثة أيضاً...(ذلك أن أي محاولة للالتحاق بركب التكنولوجيا والحداثة من دون اللغة، تُبقينا على هامش هذه التكنولوجيا كمجتمع استهلاكي فقط (373). أصبح الدين (الطائفة والمذهب) هو الهوية، بعد جفاف الانتماء إلى المكان والقوم. فهل بقي للعلماني العربي أو المسلم معنى؟ نعم، إذا رأيتَ في الآخر الديني، ابن بلد، صديقاً، وأنه هو أنتَ، وأنتَ هو (382). وبعد، يتساءل شوقي قيّس: " هل علينا أن نقترب كي نقترب من الوطن؟" (389). ففي الوطن، أقلية واعية ومنتمية إلى المكان، ولم تتخل عن ذاتها وجذورها. وأما الإحباط فهو عابر، قناع مؤقت، لا بدّ لشعاع التدبير العلمي / الأخلاقي من اختراقه، ومن إنتاج الأمل بحلول لآفات المجتمع، وإعادة تشكيل السلطة، بعد احتراق الغابات ونمو البذور الجديدة، كما حدث في تحرير جنوب لبنان " هذا المجتمع الصغير، المتكامل والمتجانس والمتآخي مذهبيّاً وسياسياً، هذا المجتمع لن تقدر قوّة الدّمار الإسرائيلية ومَنْ يساندها من الأنظمة العربية المعادية على كسره" (حيفا ليست قرطبة، 412) – أمّا لماذا تغطّ هذه الشعوب من المحيط إلى الخليج في نوم عميق، ولا تفعل شيئاً لتملك زمام أمرها؟ وذلك

لأنّه " حصل وضع تحالفتْ في الأنظمةُ العربية القمعية والعنفية مع أكبر قوتين عسكريتين في المنطقة، أميركا وإسرائيل" (415). وهكذا لا أمل باسترداد فلسطين ومحيطها، بدون مقاومة صارمة لهاتين القوتين، والانتصار عليهما، ولو برمزية " موتهما". في فلسطين التاريخية يشكّل اليهود حالياً أقلّ من نصف السكان، "غرباً" في الشرق إلى الأبد، ولا يمكنها أن تبقى دولةً لليهود فقط على أرض غالبية سكانها من العرب، ناهيك بمحيطها العربي والإسلامي الفوّار، على حرائق وحروب تديرها شركات أميركا والغرب، لعلّها تقضي يوماً إلى مولد اتّحاد عربي أو إسلامي جديد، ميزانه العلمُ والأخلاق.

ما هو علم الاجتماع الأخلاقيّ؟

ضرورة التفكير بمعياريّة القيم

باتريك فارو [*] Patrick Phro

لم يكن هذا النص لعالم الاجتماع الفرنسي باتريك فارو مرصوداً ليدخل كمادة علميّة في نطاق التعريف الاصطلاحي لمفهوم علم الاجتماع الأخلاقي، بل هو في مضمونه ومقصده دعوة إلى ضرورة التفكير بإعادة الاعتبار لقيم. وقد جاء النص موضوع هذه المقالة حصيلة محاضرتين قدّمهما الكاتب في إطار الحلقات الفكرية التي نظّمها "مركز أبحاث الحسّ والأخلاق والمجتمع" في فرنسا في الثالث والعشرين من شباط فبراير 2006.

يذهب الكاتب هنا إلى التأكيد على وجوب بلورة نظريات في التفكير الأخلاقي تمكّن من مواجهة تحدّيات أزمنة العولمة وأسئلتها الكبرى المطروحة.

المحرر

إذا كان من الواجب محاولة الإجابة بكلمة عن الأسئلة التي صاغتها مجلّة الحركة المناهضة للّانفعيّة في العلوم الاجتماعيّة (MAUSS) عن إمكانيّة نظريّة اجتماعيّة عامّة[1]، لقلتُ أنّ بناءَ النظام الاجتماعيّ كعلم خاصّ بعلم الاجتماع التاريخيّ الإنسانيّ يصطدم نظريّاً منذ البداية بصعوبة كبيرة تتعلّق بـ البنية المعياريّة والخلقيّة للحقائق الاجتماعيّة. هذه الصعوبة تبدو في مظهرين مترابطين بشكل وثيق: أحدهما يتعلّق بالعلاقات بين موضوع علم الاجتماع (لنقُل بشكل عام المجتمعات

*- باتريك فارو، عالم الاجتماع، مدير الأبحاث في المركز الوطني للبحث العلميّ (CNRS)، أستاذ مشارك في جامعة باريس 5 - ديكارت، وعضو في مركز أبحاث الحسّ والأخلاق والمجتمع (1985)(CERSES).

- محاضرة نُشِرت في مجلّة الحركة المناهضة للّانفعيّة في العلوم الاجتماعيّة، العدد الثاني، باريس 2006

Revue du (Mouvement anti-utilitariste en sciences socials).

العنوان الأصلي للمحاضرة: qu'est -ce que la sociologie morale

1- نقلاً مجلّة MAUSS الفصليّة، العدد24، «هل يمكن التفكير بنظريّة اجتماعيّة عامّة؟ في علم الاجتماع» الفصل الثاني، ص 47-48.

- تعريب: هـ - الفقيه - مراجعة د. كريم عبد الرحمن.

الإنسانيّة) وبقيّة العالم الحي؛ الآخر يتعلّق بالوضع، في عالم المسائل الطبيعيّة، بقواعد معياريّة مجرّدة وضعها البشر. أسّس الأساتذة التقليديّون لعلم الاجتماع، لا سيّما فيبر[1] ودوركايم[2]، النظامَ مشيرين إلى كيف أنّ هذه القواعد المعياريّة والقيم الدينيّة أو الموافقات الاجتماعيّة تشكّل بنية مجرى الحياة الإنسانيّة، ولكن، على الرغم من جهودهم[3] لم يوضحوا تماماً مشكلة وضع الحقائق المعياريّة.

هذه الصعوبة تفسّر برأيي الوضع الحاليّ للنظام، المنقسم بين تيّار بنائيّ قويّ مستوحًى من العرف الدوركايميّ (نسبة إلى دوركايم) ولكن أيضاً من التأثير الفيبريّ (نسبةً إلى فيبر) على العلوم الاجتماعيّة الثقافويّة، وبين تيّارٍ عقلانيّ، مرتبط بشكل وثيق بأنموذج نفعيّ يهيمن على علم الاقتصاد. يتركز الاختلاف بين هذين التيارين بشكل أساسيّ على المفهوم الأنتربولوجيّ [علم الإنسان] للواقع الاجتماعيّ: من جهة، لدينا ما يمكن أن نُسمّيه المفهوم الإلهيّ للناس في المجتمع حيث يكونون قادرين بقوّة ثقافتهم، على تكوين، ليس فقط أنماط حياتهم وبيئتهم، ولكن أيضاً طبيعتهم الخاصّة؛ ومن الجهة الأخرى تصوّر أكثر واقعيّة يربط العقليّة الإنسانيّة بغايات الحفاظ على الذات التافهة والرضا الذاتيّ الذي يميّز النظام الطبيعيّ للحيّ الذي يتضمّن النَّزَعات العفويّة للأفراد.

هل يمكن مصالحة هذين التيارين أو توحيدهما؟ بالنسبة إلى الكثير من علماء الاجتماع، لا تشكّل الإجابةُ عن هذا السؤال، إنّ صحّ القول، سوى فائدة محدودة، نظراً إلى الدور السياسيّ الملموس لعلم الاجتماع، الذي هو أساساً للحفاظ على معلومةٍ وخبرةٍ كفوءة بالمجالات الاجتماعيّة والأجنحة الثقافيّة بُغية توضيح المناقشات الإعلاميّة والسياسيّة. يعتقد بعض المفكّرين أنّ التوحيد يجب أن يكون حول نظريّة الخيار العقلانيّ، لأنّه الوحيد الذي لديه قوّة تفسيريّة حقيقيّة [انظر بوفيه، 2004]، بينما التيّار المهيمن في فرنسا لا يرى سلاماً خارج منظور البنائيّة، أي أنّه في العمق الثقافويّ ملائم أكثر لالتزاماته الحرجة. عندما نبحث عن تقييم هذه الادعاءات في ضوء الحقائق العلميّة والاجتماعيّة المعاصرة، نرى من جهة، أنّ العلوم المعرفيّة تقف في صف الإتجاه الأوّل، بقدر ما تؤكّد هذه العلوم على ترسيخ الظواهر الإنسانيّة في تطوّر الخيار الطبيعيّ للأنواع الحيّة. ولكن، من جهة أخرى، يبدو أنّ مقاومة الثقافات الاجتماعيّة الخاصّة في مختلف عمليّات العولمة تناصر الاتجاه الأوّل. إذاً ماذا نستنتج؟

---

[1]-. ماكسيميليان كارل إميل فيبر: عالم اجتماع ألمانيّ.

[2]- إميل دوركايم: عالم اجتماع فرنسيّ.

[3]- انظر دوركايم، **Les formes élémentaires de la vie religieuse** [الأشكال البدائيّة للحياة الدينيّة]، 1912، وفيبر، **Économie et société** [الاقتصاد والمجتمع]، 1921.

بالنسبة إليّ، أنا لا أعتقد بوجود حلّ قادر على إيجاد توافق سريع بين علماء الاجتماع. ولكن من خلال تقديمنا في هذه المقالة المبادئ والرؤى الاجتماعيّة الأخلاقيّة[1] أود المساهمة في توضيح وضع الحقائق الاجتماعيّة المعياريّة الإنسانيّة في العالم الحيّ الطبيعيّ، وهو توضيحٌ يبدو ضروريّاً لدفع النقاش حول النظريّة السوسيولوجيّة العامّة إلى الأمام. سأتحدّث هنا لمصلحة موقف ثالث، يقبل بالواقعيّة الطبيعيّة وبعض مظاهرها في الحسابات العقليّة الفعليّة للكائنات البشريّة ولكن، التي تشير أيضاً، من خلال التركيز على البعد الأخلاقيّ للحياة الإنسانيّة الاجتماعيّة، إلى حدود هذه الطبيعيّة وإلى نطاق السلطة المعياريّة والحرجة للناس المجتمعين في المجتمع. بأنّ السوسيولوجيا (علم الاجتماع الأخلاقي) ليست بالتأكيد حلاًّ لكلّ مشاكل علم الاجتماع العام، ولكنّها تشير إلى باب للخروج من جهة واقعيّةِ الحدث الحسّاس والعقلانيّ في الوقت نفسه، أي الحدث الموجّه تفكيريّاً نحو غايات يمكنها أن تكون غايات أخلاقيّة، يحملها أشخاص أو جماعات.

بالتحديد أكثر، عندما أتحدّث عن الواقعيّة السيوسيولوجيّة، أقصد شيئين: الأوّل أنّه يوجد أساسٌ تجريبيّ، أي في العمق الماديّ (Physique)، بالنسبة إلى جميع الحقائق الاجتماعيّة، عندما يُنظر إليها من الزاوية العمليّة أو الإدراكيّة أو المعياريّة ـ وهذا يعني أنّ هنالك دائماً شيئاً ما من الماديّة، أو لنتكلّم كعلماء الكلام، ظاهرة انتقاليّة على أساس الحقائق الاجتماعيّة؛ الفكرة الثانية هي أنّ في معظم حالات الحقائق الاجتماعيّة، يترافق ظهورها الماديّ ـ التجريبيّ بطريقةٍ تنبثق من معنى انعكاسيّ مجرّد متيسّر بالنسبة إلى الفاعلين أو بالنسبة إلى غيرهم. هذا ينطبق على كل الحالات أو الأحداث التي تندرج تحت مفاهيم الحدث والعلاقة والحسّ أو النوعيّة. هناك الكثير ممّا يُقال عن الواقعيّة السوسيولوجيّة، وتحديداً في تطبيقها على الحدث والإدراك[2] ولكنّني لن أقول أكثر هنا، إنّ هذه الملاحظة السابقة التي هدفها خاصة تثبيت الإطار النظريّ الذي من دون استبعاد النسبيّة الثقافيّة للتصوّرات أو القيم، يستبعد بالمقابل كلّ نسبويّةٍ في طريقة دراستها.

[1]- تحدّث دوركايم نفسه عن علم الاجتماع الأخلاقيّ والقضائيّ أو عن علم اجتماع الحقائق الأخلاقيّة. حول حالة هذا النوع من علم الاجتماع اسمح لنفسي بالإحالة إلى **Morale et sociologie** [الأخلاق وعلم الجتماع]. **Le sens et les valeurs entre nature et culture** [المعنى والقيم بين الطبيعة والثقافة] [فارو، 2004] وإلى العدد **L'Année sociologique** [السَّنة السيوسيولوجيّة] الذي كتبته، «الأخلاق وعلم الاجتماع». توقّعات حاليّة حول علم الاجتماع الأخلاقيّ» [2004].

[2]- لمزيد من التفصيل انظر **Sociologie de l'esprit، conceptualisation et vie sociale** [علم الاجتماع العقلّي، البناء المفهوميّ والحياة الاجتماعيّة] [فارو، 1997]، ومقالة «كيف تكون الواقعيّة الاجتماعيّة ممكنة؟»، المجلّة الأوروبيّة للنظريّة الاجتماعيّة [فارو، قيد النشر].

الوضع المعياريّ للحقائق الاجتماعيّة

اعتاد الفلاسفة الإشارة بعبارة «قاعدة هيوم» إلى المبدأ الذي تبعاً له يمكن الوصول من مقدّمات صِيغتْ بعبارة "ما هو كائن" إلى نتائج بعبارة "ما يجب أن يكون". هذه القاعدة، التي التزم بها فيبر عندما رفض كلّ فكرة عن الأخلاقيّة المعياريّة في علم الاجتماع[1] والتي أعرب دوركايم عنها على عكس التحفّظات[2]، تعبرِّ بالتأكيد عن حسٍّ منطقيّ جيّد يبدو غير قابل للدحض. إنّ المنطق في الواقع قادر على نقل قيَم الحقيقةِ من المقدّمات المنطقيّة إلى النتيجة لكن بشروط أن تجد في النهاية روابط (سلاسل) السلوك نفسها التي كانت لنا في البداية، سلاسل الخُلُق التي كانت لديه في البداية. إنّ قلتم مثلاً إنّ الاطارات (الكوادر) العليا هي غنيّة، حيث بيار هو الإطار الأعلى ينبغي على بيار إذاً إعادة توزيع ماله على الفقراء، فأنتم ترتكبون خطأً منطقيّاً. ولكن لا يبدو أنّكم ترتكبون خطأً إنّ قلتم أنّه ينبغي على الإطارات العليا إعادة توزيع أموالها على الفقراء، حيث بيار إطار غالب وأنّ عليه إذاً أن يعيد توزيع ماله على الفقراء. بالإمكان طبعاً تقديم تفاصيل أكثر وإحساسات مرهفة منطقيّة لهذا النوع من الاعتبارات ولكن بالنسبة إلى الكلام الحاليّ، هذا التحليل يبدو كافياً لإثبات أنّ مشكلة "قاعدة هيوم" تطرح نفسها إذا كانت المقدّمات المنطقيّة لهذا الاستنتاج وصفيّة تماماً، ولكنّها لا تطرح نفسها إذا لم تكن وصفيّة تماماً أو إذا كانت، كما يقول هيلاري بيتنام [2004]، متداخلة بأحكام الحقائق والأحكام المعياريّة.

من أجل فهم أفضل لطبيعة التداخل، يبدو لي أنّه ينبغي أيضاً مغادرة الأفكار الأخرى لهيوم، التي لا يمكن فصلها عن التفريع الثنائيّ لأحكام الحقائق والأحكام المعياريّة، التي طبقاً لها تُنسب المعياريّة والأخلاق على وجه الخصوص، خارجيّاً إلى وقائع معتبرة. هل نتذكر ربمّا تلك الفقرة لهيوم من بحثه حول الطبيعة البشريّة، التي يقارن فيها هيوم جريمة قتل أحد الأبوين باستبدال سنديانة بشجيرة[3]؟ بحسب هيوم، يوجد بوضوح في هذين المثالين اختلافات في أسباب ـ الإرادة من جهة، أو قانون «مادّة أو حركة» من جهة أخرى، ولكن ولا أيّ اختلاف في «العلاقات»، أي في مفهومه، في علاقات الأفكار المتعلّقة بـ «نقطة الحقيقة» [م.ن، ص 584]. إلاّ أنّه على عكس ما يقوله هيوم، يبدو بوضوح أنّ هنالك اختلاف في «العلاقة» بين الحالتين، بكلّ بساطة المعنى المعياريّ الداخليّ لجريمة قتل الوالدين (الذي يقول بصراحة إنّ جريمة قتل الوالدين ممنوعة)

[1]- »بحث حول معنى «الحياد الخلقيّ» في العلوم المنطقيّة والاقتصاديّة» (1917).
[2]- أحكام القيم وأحكام الواقع (1911).
[3]- بحث حول الطبيعة البشريّة [1973، ص 582].

بالنسبة للفاعل الذي يرتكبه ويعلم أنّه يرتكبه[1] وليس بالنسبة للشجيرة. وهذا الاختلاف أيضاً ينطبق أيضاً على مثال آخر أخذه هيوم، هو مثال سِفاح ذوي القربى لدى الحيوانات، الذي، كما يشير تماماً لا يُحكم عليه عادةً بأنّه جرم [م.ن، ص 583]. ليس هنالك ما يُثير الدهشة إذا فكرنا أنّ الحيوانات، على عكس البشر، ليس لديها طريق إلى معنى سِفاح ذوي القربى.

انطلاقاً من هنا، بالإمكان طرح، كنوع من الفرض الأوّلي حيث الحقائق الاجتماعيّة هي بشكل أساسيّ أو أصليّ معياريّة، نظراً إلى المعنى المعياريّ الذي يرافقها بشكل حتميّ لدى الكائنات المفكرّة أي نحن، تنفيذها الفعليّ دائماً بما في ذلك مجموعة التفاهمات والتوقّعات المنظّمة التي تثبّت الإطار العامّ لإنجازها. وفقاً لهذا الفرض الأوّليّ، وَضْعَنَةُ حقيقة معياريّة تستلزم دائماً التعرّف عليه في قوّته الوقائعيّة والمعياريّة. على سبيل المثال، عندما يقارن مراقِبٌ بين ثنائيّ متزوّج وثنائيّ زانٍ، أو بين مدير وموظّف، شرطيّ ومتّهم بجنحة، مالك وزائر، إلخ، يتحمّل شيئاً من المعنى المعياريّ لهذه الأدوار الاجتماعيّة المختلفة في المجتمع المعينّ. بالتأكيد، يمكنه القيام بذلك بطرقٍ مختلفة، من خلال الانخراط بصراحة في اللوحة المعياريّة التي يصفها أو من خلال أخذ مسافة مسبقاً أكبر أو أصغر، أو من خلال ممارسة السخرية أو من خلال الإدلاء بملاحظات انتقاديّة. ومع ذلك، حتّى لو أخذ المراقب على الفور مسافاته، تقريباً مثل بيير بورديو، الذي يصف كلّ الحياة الاجتماعيّة وفقاً للنمط النقديّ والساخر، يجب عليه على الرغم من كل شيء تحمّل مجتمع ما ليس فقط عقلانيّاً بالمعنى الواسع، ولكنّه معياريّ، بالمعنى الضيّق، مع الجماعة التي يصفها، تحت طائلة فقدان مفهوميّة ما يراقبه.

إذا قبلنا بأنّ الحقائق الاجتماعيّة هي معياريّة بشكل أساسيّ، فإنّ السؤال الذي نفكّر فيه على الفور هو معرفة كيف يمكن لهذه الحقائق المعياريّة أن تبرز في عالم من الأسباب الطبيعيّة. هذا السؤال يشكّل اليوم هدفاً للعديد من الأعمال التي تنضوي ضمن الرؤية الطبيعيّة التطوّريّة والتي تقدّم تفسيرات من حيث المزايا التكيفيّة للتعاون والمعايير الاجتماعيّة أو المشاعر الأخلاقيّة لنمط من التعاطف والحب والرعاية... هذه الافتراضات تبدو مقنعةً جدّاً من وجهة نظر التطوّر الطبيعيّ للأنواع الحيّة، التي يمكنها في الواقع تعزيز ظهور المعايير الاجتماعيّة والمشاعر الأخلاقيّة كوسيلة لحماية الجماعات البشريّة وبقائها. دوركايم (1912) نفسه لديه من البقيّة السابقة على بعض النظريّات التطوريّة الحاليّة من خلال السعي لشرح كيف أنّ الدين والقواعد المرتبطة به

[1]- بالتأكيد بشرط أن لا يكون في الجهل القاتل لأوديب.

وُلدوا تدريجيّاً من تمثيل القوّة الاجتماعيّة غير الشخصيّة المرتبطة بالاحترام الذي يفرضه المجتمع باعتباره كلٍّ متكامل على أفراده. إنّ علم الأنساب الدوركايميّ للتضامن الآليّ، ثمّ العضويّ، يمكنه أيضاً أن يكون مرتبطاً بهذه الوظيفيّة التطوّريّة[1].

ومع ذلك، نظراً إلى أنّ المعايير الاجتماعيّة لا تتقلّص إلى آليّات استتبابيّة يتم تشغيلها آليّاً وفقاً لبعض ظروف البيئة، فمن الضروريّ التساؤل عن معناها، أي عن الطريقة التي تُفهم فيها كي توضع في ما بعد موضع التنفيذ من خلال الفاعلين الاجتماعيّين. إلّا أنّ دوركايم هو الذي جرّب لأوّل مرّة في العرف السوسيولوجيّ، تفسير ما سمّاه «تحديد الحقيقة الأخلاقيّة[2]» من خلال اقتراح تفسير أخلاقيّ للمعايير الاجتماعيّة. الفكرة الأساسيّة لدوركايم كانت التحقيق في ما كان يسمّيه «ردّ الفعل» الذي يسمح بتحديد خاصيّة بعض القواعد الاجتماعيّة من خلال مراقبة ما يجري عندما تُنتهك هذه القواعد. لاكتشاف ردّ الفعل هذا، لاحظ دوركايم أنّ على عكس النتائج التي تتبع بشكل آليّ أو «عن طريق التحليل») انتهاك بعض القواعد التقنيّة (على سبيل المثال العدوى الميكروبيّة)، توجد قواعد اجتماعيّة من نتائجها التأنيب والثناء وبشكل عام أكثر عقوبة اجتماعيّة عندما يتمّ انتهاكها (كالجريمة مثلاً)؛ في هذه الحالة، صلة الفعل بنتيجته هي كما يقول، «توليفيّة» [دوركايم، 1974، ص 59-60]. بحسب دوركايم، ردّ الفعل هذا يكفي لتحديد القواعد والحقائق الأخلاقيّة البحتة ويسمح باستعادة «مفهوم الواجب والفَرض من خلال التحليل التجريبيّ الصارم» [م.ن، ص 61].

هذا المنهج يؤدّي إلى تمييز مناسب بين القواعد الطبيعيّة والقواعد أو المعايير الاجتماعيّة. ومع ذلك، لا يبدو أنّ دوركهايم اقترح التمييز الحاسم بين المعايير الاجتماعيّة العامة والقواعد الأخلاقية على وجه الخصوص. يمكن في الواقع أن يُعترض عليه بأنّه يوجد ثناء ولوم تماماً خارج الأخلاق، على سبيل المثال عندما يصفّق الجمهور لفنّان أو يصفّر له أو عندما يُثني معلمُ الموسيقى أو معلّم صناعة الأثاث على المتدرِّب لقيامه بلفتة ذكيّة. بإمكان كلّ أنواع القواعد الجماليّة والمهنيّة والقانونيّة، والمرح والمتعة، وأيضاً الاجتماعيّة-التقنيّة، أن تؤدّي إلى المدح أو اللوم أكانا تمّا بشكل جيّد أولاً من دون التعلّق بالضرورة بالطابع الأخلاقيّ. إذا كان الأمرُ مختلفاً، تصبح الحياة الاجتماعيّة أيضاً نوعاً من القوقعة الأخلاقيّة الدائمة، التي من شأنها أن تجعلها خانقةً ولا تُطاق أبداً. الاعتراض الآخر، الأكثر انتقادية يقوم على الإشارة إلى أنّ اللوم الذي يوجّهُه عضوٌ في مافيا تنتهك

---

[1]- من انقسام العمل الاجتماعيّ (1893).

[2]- تحديد الحقيقة الاجتماعيّة (1906)، في **Sociologie et philosophie** [علم الاجتماع والفلسفة] [1974].

قاعدة قانون الصمت[1] لا يحدّد حقيقةً أخلاقيّة بل بالأحرى يحدّد حقيقة لاأخلاقيّة، كذلك الأمر بالنسبة إلى الثناءات التي تكافئ المبلّغين عن أنشطة تخريبيّة في دولة شموليّة أو واضعَ متفجّرات تستهدف المدنيّين. بشكل عامّ أكثر، هناك أمثلة كثيرة عن اللوم أو الثناء الإشكاليّ من الناحية الأخلاقيّة، حيث يمكن شرح القواعد المعياريّة من دون الحاجة إلى افتراض أي وعي أخلاقيّ مرتبط بهذه الأفعال، وإن كانت مشوهة أو ملتوية.

إذاً «ردّ الفعل» الدوركايميّ يسلط الضوء بوضوح على تعدد معنى المعايير الاجتماعيّة، لكنّه يترك المجال مفتوحاً على السؤال الجذريّ عن المعنى الأخلاقيّ لبعضها. المسألة التي يتوجّب أن تطرح نفسها هي معرفة إذا كان بالإمكان أن نجد لها بديلاً ملائماً للفكرة التي يمكن أن نكوّنها اليوم عن الحجج الأخلاقيّة. حول هذا البديل المحتمل سأكرّس القسم الثاني من هذه المقالة، من خلال رسم مشروع لعلم الاجتماع الأخلاقيّ، هو مسعًى تجريبيّ ومعياريّ على السواء حيث يقوم محوره الأساسيّ على التساؤل عن الوضع الخلقيّ وغير الخلقيّ، أو اللامبالي بالأخلاق، للممارسات الاجتماعيّة المنظّمة للبشر.

المعاناة غير الضروريّة وعلم الاجتماع الأخلاقيّ

كانت الفكرة السوسيولوجيّة الأساسيّة لدوركايم، المستوحاة بشكل كبير من هيغل، أنّ المجتمعات الإنسانية قامت على أسس خلقيّة، وأنّه يوجد أخلاقيّة أصليّة للنظام الاجتماعيّ. ولكن هذه الفكرة، التي استقاها علم الاجتماع الوظيفيّ الأميركيّ، ليست واضحة أبداً بالنسبة إلى الأخلاقيّين الفرنسيّين مثل لا روشفوكو أو شومفورت الذين كانوا يميلون أكثر لإيجاد مجتمع غير أخلاقيّ. من جهة أخرى، في عُرف هذه الفضيلة الاجتماعيّة الشكوكيّة والانتقاديّة التي انحاز إليها بيار بورديو، من خلال تقديم رؤية تافهة جدّاً للبنى المعياريّة للمجتمع. غالباً وتماماً لاموا بورديو لأنّه بنى سوسيولوجيّته على الانثربولوجيا الهوبسينيّة، بالإمكان حتّى القول السبوسيريانيّة أو الداروينيّة، التي تُشاهد في النضال من أجل المنافع أو التميّز، الألفا والأوميغا للحياة الاجتماعيّة وللعقلانيّة الفعليّة. مهما كان هذا النهج قابلاً للنقد، فهو يحلّل بنية تنافسيّة وانتقائيّة للحياة الاجتماعيّة التي، وهذا هو أقلّ ما يمكننا قوله، ليست عفوية أو طبيعية السير نحو الأخلاق وتجنب الظلم. وعندما نلقي نظرة شاملة على مختلف مجالات الحياة الاجتماعيّة، لا يكون من الصعب علينا إيجاد ظواهر التنافس والاختيار المميّز لإنتاج وتبادل السلع على سوق الاقتصاد، في مختلف القطاعات الأخرى

[1]- قانون الصمت (l'omerta): حفظ الأسرار لا سيّما في جرائم المافيا أو يشبهها.

للحياة الاجتماعيّة: قطاع التربية بالتأكيد، الذي هو المركز في نقد بورديو، وكذلك في علاقات التحالف والتفاهم الاجتماعيّ، الذي يمكن ملاحظتها في كلّ الأوساط، أو أيضاً في العلاقات الغراميّة والجنسيّة، والاستراتيجيّات الانتاجيّة، وهياكل السلطة أو بحوث المنافع الصحّيّة[1].

من الممكن في النهاية أن يكون المجتمع أقل أخلاقيّة بكثير ممّا يعتقده دوركايم، على الرغم من كونه أقلّ بكثير ممّا يعتقده بورديو. يعود ذلك في الواقع إلى ظواهر التنافس والاختيار الاجتماعيّ الموجودين بشكل عفويّ وطبيعيّ ولأنّهما يحدّدان كلّ أنواع المعاناة والظلم التي يمكن تطويرها في مختلف المجتمعات، من بينها مجتمعنا، وبعض الأفعال، المعايير والمؤسّسات العامة الهادفة إلى تقليص الظلم أو مساواة الحظوظ. سواء في إعادة التوزيع الاجتماعيّ، والطبّ، ورعاية كبار السن أو المرضى، ومعاملة الأقليّات والمنبوذين واستقبال الأجانب تبدو الحاجة الأخلاقيّة دائماً محاولة لإنقاذ الأشخاص الأكثر عرضة للآليّات الأكثر وحشيّة أو الأكثر إقصائيّة في المنافسة الاجتماعيّة، للبدء، بالتأكيد، من خلال الجريمة التامّة والبسيطة التي تبرّر إنشاء دولة القانون، ومن خلال المتابعة مع إجراءات الحماية الصحيّة والاجتماعيّة والتربويّة وغيرها التي تميز الدولة الاجتماعيّة أو دولة الرفاه في الديمقراطيّات الحديثة[2].

عندما نأخذ هذه العناصر بعين الاعتبار ونحاول التفكير ببعض اتجاهات الحكم الخلقيّ في المجتمعات المتحرّرة المعاصرة، سنكون من دون شكّ ميّالين لرفض فكرةِ أخلاقيّةِ المجتمع أو التهتّك العامّ للمجتمع، والبحث على العكس عن معيار أكثر محدوديّة قادر على تبرير الحس الخلقيّ العاديّ الذي بالإمكان إعطاؤه لبعض الممارسات أو مجالات الممارسات. إلّا أنّ هذا المعيار يمكنه أن يكون بكلّ بساطة المعاناة غير الضروريّة، بمعنى المعاناة التي لا يجب أن تكون ل أنّها كانت نتيجة عملٍ ظالم أو كان يمكن تجنّبها أو تقليصها، حتّى وإن لم يكن قد تسبّب بها عملٌ ظالم[3]. المعاناة غير الضروريّة بهذا المفهوم تبدو اليوم كنوع من المعادل العلمانيّ للشّر، الذي يجب محاولة تقليصه بكلّ الوسائل، على الأقل طالما نزعم أنّنا نتكلّم ونتصرّف باسم الأخلاق[4].

[1]ـ شرحت بالتفصيل التوازي بين موضوعيّة التنافس الاجتماعيّ هذا وتوازي الاختيار الطبيعيّ في **Morale et sociologie** [الأخلاق وعلم الاجتماع] [فارو، 2004] و **Raison et civilisation** [العقل والحضارة] [فارو، 2006أ].

[2]ـ انظر إسبينغ أندرسون [1999].

[3]ـ درجةُ العذابات غير الضروريّة هي أوسع من درجة العذابات غير العادلة، لأنها تشتمل العذابات التي لا يمكن ربطها بطريقة واضحة ومباشرة بمسألة غير عادلة، في حين أنّ العذابات غير العادلة لها معنى أضيق من العذابات التي سبّبها كائن بشريّ (طرف ثالث أو الشخص نفسه) وبمعنى أقوى، لم تكن لتحدث. فكرة المعاناة غير الضروريّة تتيح من جهة أخرى التمييز بين العذابات التي من دون أن تكون غير ضروريّة، يبدو من الصعب تجنّبها بشكل كامل أو بين تلك التي يمكن أن يكون لها مبرر وظيفيّ.

[4]ـ شرحت للمرّة الأولى هذه الحجّة بالتفصيل في الظلم والبؤس [1996] وتناولتها في ما بعد في الكتب الأخرى.

هذا هو هدف ومحور كل الانتقادات والاستنكارات والمقترحات والتوصيات والتعاويذ الأخلاقية في العالم الحاليّ، سواء في الطبّ، مع تحمّل مسؤوليّة الألم والعلاجات المسكِّنة، في مسائل الأخلاق والجنس حيث قد تكون الحدّ الوحيد الذي لا يزال فعالاً بالنسبة إلى التحرير، في المسألة الاقتصاديّة والاجتماعيّة، مع استنكار تسريح العمّال وترحيل القوى العاملة، في القضايا الحضريّة أو العرقيّة، مع رفض وصمة العار المكانيّة والعرقيّة، في العلاقات الدوليّة ولا سيّما في العلاقات بين الشمال والجنوب، مع الحرص على مصير المدنيّين في حال الصراعات المسلّحة، والمجاعة أو الكوارث الطبيعيّة، أو أيضاً مع إعلان أهداف الأمم المتحدة للألفيّة.... فضلاً عن ذلك، وبعيداً عن المواجهة مع حماية الحقوق، فإنَّ تجنب المعاناة غير الضروريّة هي على عكس التبرير وفق خلفيّة التصريحات حول الحقوق انطلاقاً من تجربة الحرب العالميّة الثانية، يدفع باستمرار من قبل المشاعر الأخلاقيّة التي ترافقها والصراعات الحديثة للاعتراف بحقوق الأشخاص المضطهدين لجنسهم أو لتوجههم الجنسيّ أو لأصولهم الثقافيّة أو العرقيّة [انظر هونت، 2000]: إنّ حرمان المرء من الحريّة أو تعرّضه للإهانات يبدو في الواقع كأسوء أنواع المعاناة غير الضروريّة.

إنّ موضوع خيريّة الضمير الأخلاقيّ المعاصر وإشفاقه يتمايز بشكل منفرّد مع الضمير الذي يحرّك منهج دوركايم الذي يعدُّ العقوبة الاجتماعيّة إنما هي النظير الطبيعيّ للفضائل الأخلاقيّة الأوّليّة مثل الإيثار والإخلاص لقضية جماعيّة.

هذه الفضائل ليست مهجورة بالتأكيد، ولكنّنا أصبحنا اليوم في منطق العمل الإصلاحيّ المستوحى من الإحساس والتضامن مع الشخص الأضعف أو الأوهن: كبار السنّ أو المرضى، العمّال المستغَلّون، الغرباء المدانون، النساء المعنّفات، الأطفال الذين يتعرّضون لسوء المعاملة، المساعدون الذين يتعرّضون للمضايقات، المساجين المعذّبون، المدنيّون الذين يتعرّضون للإرهاب...وابتعدت العلوم الاجتماعيّة في القرن العشرين، لا سيّما مع صوَر ميشيل فوكو أو إرفنغ غوفمان، تدريجيّاً عن الموضوع العقابيّ الذي روّج له الدوركايميّون[1]، من أجل فكرةٍ قد تكون بكلّ بساطة فكرة ظلم العدالة التي عندما تمارس بطريقة قمعيّة بحتة، تُفسد العدالة وتميل دائماً إلى الإطاحة بقوّة أكبر بما طالبت به العدالة بكلّ بساطة. بطريقةٍ ما، النقد النسوي للعدالة

[1]- انظر فوكو، المسؤوليّة. دراسة علم الاجتماع.

اللاشخصانيّة، التي مورست باسم أخلاقيّات الرعاية والمسؤوليّة تجاه احتياجات الآخرين [انظر جيليجان، 1986]، هو أيضاً وسيلة للتشكيك في الظلم الكامن للعدالة اللاشخصانيّة الوحيدة[1].

إلّا أنّه من غير المؤكّد أنّ هذا التناقض مع النهج الجمهوريّ للدوركايميّين هو تاريخيّ أساساً، لأنّه بعد كلّ شيء، هو بالفعل حالة الكثير من الفقراء والضعفاء الذين، على مدى عقود، استوحت الحركة الاشتراكية أو المناهضة للاستعمار، حتّى من دون الكلام عن العديد من التقاليد الخيريّة والشهامة التي وُجدت في تاريخ المسيحيّة أو غيرها من الثقافات الدينيّة. الفرق هو بالأحرى أكثر ممّا أراد دوركايم أن يعطيه معنى التكامل الجماعيّ أو التضامن الاجتماعيّ، بينما قد تكون متطلّبات التضامن مفهومة ومبنيّة حول المعاناة الفرديّة الناجمة عن نظام اجتماعيّ أو قانونيّ وعن الحروب أو البلايا الطبيعيّة. على العكس من ذلك، ليست التشعّبات التي ندينها اليوم حول أعمال الرحمة أو التقديس تجاه الضحايا[2] جديدةً في عصرنا الحاضر، ولن يكون لدينا أي مشكلة للعثور على أمثلة أخرى في عصور أخرى، في أوروبا المسيحيّة في القرون الوسطى على سبيل المثال، أو في العالم الإسلاميّ المعاصر. يبدو أنّ موضوع المعاناة غير الضروريّة، كما ورد في النقاش الحديث، يكشف عن شيء أكثر ثباتاً من الضمير الأخلاقيّ الملازم للحياة الاشتراكيّة. يمكن أن يكون لحساسيّة الإنسان الأساسيّة، أمام معاناة غير ضروريّة، أُسسٌ علم-سلوكيّة أو تطوريّة قديمة جدّاً، إذا صدّقنا أنّ فيها عدداً من أعمال التعاطف الحاليّة بشأن أوضاع الحيوانات والبشر[3]، التي ترتبط من جهة أخرى بتحليلات الفلاسفة الأسكتلنديّين في القرن الثامن عشر[4].

فضلاً عن ذلك، فإنَّ المعاناة غير الضروريّة لا تدلّ بشكل فوريّ على حقيقة أخلاقيّة، لأنّه ليس من الواضح ما هو الخلقيّ في هذه المعاناة، وإنّما هي ظاهرة اجتماعيّة معياريّة، بالمعنى الذي أشرتُ إليه، أي التمتّع بأساس مادي-تجريبي وبشيءٍ من المعنى المعياري الجوهريّ الذي يقول ببساطة، لدى الضحية أو الشاهد: لم يكن يجب أن يحصل هذا! هذه الحقيقة تعبّر عن الحالة الحساسة تكوينيّة البشر، كذلك النفعيّون لهم القدرة على التمتع بالمباهج وبالعذابات، ويفضلون مبدئيّاً الأولى على الثانية، سواء أكان ذلك عذابات جسديّة أو معنويّة[5]. وهذا العنصر الحساس هو مكوِّن أساسيّ للعقلانيّة الإنسانيّة، بمعنى النفعيّة كما في المعنى الأخلاقيّ. كما أنّ لدينا اليوم

[1]- انظر أيضاً النقد لـ أ. مارغلي في المجتمع المحتشم [1999].

[2]- انظر مثلاً د. سالاس [2005].

[3]-انظر برثوز، جورلاند، [بإشراف] [2004]، أو قبل ذلك، بولبي [1978].

[4]-تبدأ بالتأكيد بنظريّة الأحاسيس الأخلاقيّة لـ آدم سميث (1759).

[5]- انظر بنتام، مقدّمة مبادئ الأخلاق والتشريع (1978).

حججاً جديدة تطوّريّة تتعلّق ببقاء الأنواع وتكاثرها، وحججاً عصبيّة-سوسيولوجيّة تتعلّق على وجه الخصوص بما يسمّى نظام المكافأة، التي تؤكّد على دورٍ تحفيزيّ قويّ للمتعة، التي هي عموماً ما نبحث عنه، من باب الاعتراض على المعاناة التي نسعى لتجنّبها -إلّا إنّ كانت بالطبع هي نفسها مصدراً للمتعة[1].

من أجل إضافة ملاحظةٍ أكثر فلسفيّة هنا، يمكن للمرء أن يسأل، لماذا ينبغي، وبصرف النظر عن الاعتبارات التاريخية التي ذكّرتُ بها، وضعُ المعنى الأخلاقيّ في ذلك المكان، وليس في العقوبة كما فعل دوركايم، أو في مكانٍ آخر. لكن الحجّة الرئيسيّة التي تسمح بملاحظة المعاناة غير الضروريّة كحقيقة معياريّة أصيلة للحكم أو الحسّ الأخلاقيّ العاديّ، تبدو سلطةً تصاغ على النحو التالي: لو لم تكن المعاناة موجودة، لكان كلّ شيء مسموحاً، طالما لا أحد يعاني؛ لا أحد أي لا أنا، لا أنت، ولا هي، الآن أو الأمس أو في ما بعد. في مثل هذا الوضع، بالأمكان بالتأكيد إبعاد بعض المباهج، على سبيل المثال من وجهة نظر تجميليّة، وكأ أنّها ليست جميلة بشكل كافٍ، أو من وجهة نظر وظيفيّة، وكأ أنّها ليست مفيدة بشكل كافٍ، أو حتّى من وجهة النظر المتْعَتيّة، وكأ أنّها ليست شديدة بشكل كافٍ، ولكن لن يكون هنالك سببٌ خلقيّ للحرمان منها أو للانزعاج. لا تبدأ مشكلة الممنوعات والواجبات والحدود فعليّاً بطرح نفسها إلّا لأنّ هنالك منافع حسّاسة ليست جيّدة أو مقبولة من الجميع، بما في ذلك أنا نفسي في فترة أخرى من حياتي.

تستند الحجّة السابقة في أقوى حالاتها على فكرة أنّ أيّ اعتراضٍ يدعي الأخلاقيّة، وليس مرتبطاً بطريقة أو بأخرى بمعاناة غير ضروريّة، هي لاغية وباطلة كاعتراضٍ خلقيّ. لهذه الصيغة أفضليّة شمول العديد من تعابير المعنى الأخلاقيّ التي لوحظت في الحياة الاجتماعيّة، ولا سيما بعض الفضائل المستمدّة من الحِكم الفلسفيّة أو الاجتماعيّة: الكرم والتضامن، ورعاية، والاعتدال... ولكن أيضاً، على المستوى الإجرائيّ أكثر، ما يمكن أن يُطلق عليه «سياسة عدالة الآخر»، وهذا يعني فرصة أن يمكن أن نترك الآخر يشكّل بنفسه المعيار الذي يعتقده مقبولاً ليس بالنسبة إليه فقط ولكن أيضا بالنسبة إلينا، وهو ما يبدو في الواقع الشرط الأكثر احتراماً أو الأقل إهانة للخروج من الصراع[2].

---

[1]- انظر: في أدبٍ متزايد الأهميّة، أبرامسون، بنكرتون (بإشراف) [1995]، كاهنمان، ديانر، شوارز (بإشراف) [1999] و، على مستوى أكثر تقنيّة، العدد الخاصّ، «المكافأة والقرار»، من مجلّة نيرون [2002].

[2]- انظر حول هذا الموضوع «الاحترام وعدالة الآخر» [فارو، 2006 ب].

يمكننا الاعتراض أخيراً بأنّ انتقاد المعاناة، التي هي في المقام الأول تجربة ذاتيّة لا يكفي، وربمّا حتّى غير ضروريّ لجعل ممارسة غيرَ أخلاقية. لأنّ بعد كلّ شيء، قتل شخص ما هو أمرٌ غير أخلاقيّ، حتى من دون جعله يتعذّب، أو أيضاً، على إثر اعتراضه عليّ، أن نحوّله إلى عبدٍ من خلال إعطائه حبّة دواءٍ للسعادة تجنبه أيّ معاناة. ولكن السؤال هو أساساً معرفة ما إذا كان يمكن حقّاً قتل الإنسان على حين غرّة أو استرقاقه من دون أن يعاني من أي شيء، كإنسان. لكن يبدو هنا أنّ فكرتنا عن الإنسان وعن العلاقات الإنسانيّة تشمل الحقّ في العيش وتستثني بؤسَ العبوديّة، حيث المعاناة الحقيقيّة أو الافتراضيّة (كان سيعاني لو كان يعلم ما يحدث له) لشخصٍ حُرم من حياته أو من حريّته. فضلاً عن ذلك وللأسباب نفسها التي سنعتبرها انسلاخاً كليّاً لمجموعة أو لفرد أو لمنتَج كمعاناة أو بؤس موضوعيّ، حتى لو كان هذا الشخص لا يدركه إلاّ عندما يتعرّض له. في هذه الحالة، يتمّ استبدال السلطة الذاتيّة بسلطة الظرف الإنسانيّ، وكما نتصوّره.

استنتاجي الأخير: هو أنّه إنْ كان لدينا فكرة واضحة تماماً عن العقلانيّة الأخلاقيّة لإدراجها في نظريّة الاختيار العقلانيّ، وإذا أدخلنا فضلاً عن ذلك الجرعة اللازمة من الواقعيّة لتخليص البنائيّة الاجتماعيّة من نسبويّتها الارتيابيّة، لن يكون من المستحيل تصوّر مفهوم اجتماعيّ واقعيّ وانتقاديّ وإجرائيّ في مجال البحث العمليّ. هذا المنظور يبدو واضحاً في جوانب مختلفة، ولكن في ما يخصّ علم الاجتماع الأخلاقيّ، فإنَّه يقوم أساساً على استكشاف مختلف المجالات المعياريّة للحياة الاجتماعيّة: السياسة والاقتصاد والتعليم والدين والجنس والطب... مع التساؤل إلى أي مدى، ولأيّة أسباب معلنة بوضوح تنطلق (أم لا) من إشكاليّة أخلاقيّة؟.. وهذه هي بالضبط المشكلة التي تطرح نفسها دائماً في النقاش الاجتماعيّ، ولكن من دون أن تكون الأسباب الأخلاقيّة أو الخارجيّة للأخلاق قد تمّ تفسيرها بوضوح. وميزة هذا النهج هي بشكل خاص تجنّب التفسير الأخلاقيّ المبالغ فيه لجميع أنواع الممارسات التي لا تنطلق المعايير والأسباب بالضرورة من الأخلاق، ولكن من غيرها من الوظائفيّات المعياريّة.

فهرس المصادر والمراجع

1. Abramson P. R., Pinkerton S. D. (sous la dir. de), 1995, Sexual Nature, Sexual Culture [الطبيعة الجنسيّة والثقافة الجنسيّة], University of Chicago Press, Chicago.

2. Axelrod R., [1984] 1992, Donnant donnant [أَعطِ تُعطَ](traduit par M. Garène), Odile Ja-cob, Paris.

3. Bentham J., [1789] 1999, Introduction aux principes de la morale et de la legislation [مقدّمة مبادئ الأخلاق والتشريع] , in Audard C. (sous la dir. de), Anthologie historique et critique de l'utilitarisme. I. Bentham et ses précurseurs[مختارات تاريخيّة ونقديّة للنفعيّة. المجلد الأوّل, بنتام وأسلافه] , PUF, Paris.

4. Berthoz A., Jorland G. (sous la dir. de), 2004, L'Empathie [التعاطف] , Odile Jacob, Paris.

5. Bouvier A., 2004, « Le problème de l'unification des théories en sociologie. Un exemple: choix rationnels et logiques de l'honneur»

6. مشكلة توحيد النظريّات في علم الاجتماع. على سبيل المثال: الخيارات العقلانيّة والمنطقيّة للشرف] , Cahiers d'épistémologie [دفاتر الإبستيمولوجيا (علم المعرفة)] n° 200408-/n° 320, novembre (GRE C, Université du Québec à Montréal).

7. Bowlby J., [1969] 1978, Attachement et perte [التعلّق والخسارة], vol. 1 L'attachement [التعلّق] (traduit par J. Kalmanovitch), PUF, Paris.

8. Cosmides L., Tooby J., 1992, «Cognitive adaptations for social exchange» [الملاءمات المعرفيّة للتبادل الاجتماعيّ], in Barkow J. H., Cosmides L., Tooby J. (sous la dir. de), The Adapted Mind, Evolutionary Psychology and the Generation of Culture [العقل الملائم, علم النفس التطوّريّ وجيل الثقافة], Oxford University Press, Oxford.

9. Durkheim É., [1906] 1974, «Détermination du fait moral»[تحديد الحقيقة الأخلاقيّة] , in Sociologie et philosophie[علم الاجتماع والفلسفة] , PUF, Paris. [Texte disponibles dans Les Classiques des sciences sociales. JMT].

10. [1893] 1973, De la division du travail social, [من انقسام العمل الاجتماعيّ], PUF, Paris. [Texte disponibles dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

11. [1911] 1974, «Jugements de valeur et jugements de réalité» [أحكام القيم وأحكام الواقع] , in Sociologie et philosophie, PUF, Paris. [Texte disponibles dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

12. [1912], 1968, Les Formes élémentaires de la vie religieuse [الأشكال الأوّليّة للحياة الدينيّة] , PUF, Paris. [Texte disponibles dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

13. Esping-Andersen G., [1990] 1999, Les Trois Mondes de l'État-providence

14. [العوالم الثلاثة لدولة الرفاه]. Essai sur le capitalisme moderne (traduit par F.-X. Merrien et alii), PUF, Paris.

15. Fauconnet P., [1920] 1928, La Responsabilité. Étude de sociologie [المسؤوليّة, دراسة سوسيولوجيّة], Alcan, Paris. [Texte disponibles dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

16. Flanagan O., [1991] 1996, Psychologie morale et éthique [علم النفس الأخلاقيّ والمعنويّ] (traduit par S. Mar-nat), PUF, Paris.

17. Gibbard A., [1990] 1996, Sagesse des choix, justesse des sentiments [حكمة الخيارات, دقّة المشاعر] (traduit par S. L augier) PUF, Paris.

18. Gilligan C., [1982] 1986, Une si grande différence [الاختلاف الكبير جدًّا] , Flammarion, Paris.

19. Honneth A., [1992] 2000, La Lutte pour la reconnaissance [النضال من أجل الاعتراف] (traduit par P. Rusch), Éditions du cerf, Paris.

20. Hume D., [1739] 1973, Traité de la nature humaine [بحث حول الطبيعة البشريّة](traduit par A. Leroy) 2 vol., Aubier, Paris. [Texte disponibles dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

21. Kahneman D., Diener E., Schwarz N. (sous la dir. de), 1999, The Foundations of Hedonic Psychology [أسس علم النفس المتعويّ] , Russel Sage Foundation, New York.

22. L'Année sociologique, 2004, «Éthique et sociologie. Perspectives actuelles de la sociologie morale» [الأخلاق وعلم الاجتماع. الرؤى الحاليّة لعلم الأخلاق الاجتماعيّ] , vol. 54, n° 2 (sous la direction de P. Pharo).

23. Margalit A., [1996] 1999, La Société décente [المجتمع المحتشم](traduit par F. Billard et L. d'Azay), Climats, Castelnau-le-lez.

24. Neuron, 2002, «Reward and decision» [المكافأة والقرار] , numéro spécial, vol. 36, n° 2, 10.

25. Nurock V., 2004, «Intuition morale et morale naïve» [البداهة الأخلاقيّة والأخلاق الساذجة] , L'Année sociologique [عام علم الاجتماع] , vol. 54, n° 2, p. 435453-.

26. Pharo Patrick, 1996, L'Injustice et le mal [الظلم والبؤس] , L'Harmattan, Paris. 1997, Sociologie de l'esprit, conceptualisation et vie sociale

27. [علم اجتماع العقل, المفَهمَة والحياة الاجتماعيّة], PUF, Paris.

28. 2004, Morale et Sociologie. Le sens et les valeurs entre nature et culture

29. [الأخلاق وعلم الاجتماع. المعنى والقيم بين الطبيعة والثقافة], Gallimard, «folio », Paris.

30. 2006a, Raison et civilisation [العقل والحضارة] , Éditions du Cerf, Paris.

31. 2006b, «Respect et justice d'autrui» [احترام وعدالة الآخر] , in Zaccaï-Reyners N. (sous la dir. de), Les Figures du respect [وجوه الاحترام] , Éditions de l'Université libre de Bruxelles (à para-ître).

32. «How is sociological realism possible?» [كيف تكون الواقعيّة السوسيولوجيّة ممكنة؟] , European Journal of Social Theory [المجلّة الأوروبيّة للنظريّة الاجتماعيّة](à paraître).

33. Pinker S., 2002, The Blank Slate : The Modern Denial of Human Nature [الشريحة الفارغة: الإنكار الحديث للطبيعة البشريّة] , Viking Penguin, New York.

34. Putnam H., [2002] 2004, Fait-Valeur : la fin d'un dogme et autres essais [نهاية العقيدة وأبحاث أخرى] (traduit par M. Caveribère et J.-P. Cometti), L'éclat, Combas.

35. Salas D., 2005, La Volonté de punir. Essai sur le populisme pénal, Hachette, «Littératures», Paris.

36. Smith A., [1759] 1999, Théorie des sentiments moraux [نظريّة الأحاسيس الأخلاقيّة](traduit par M. Biziou, C. Gautier, J.-F. Pradeau), PUF, Paris.

37. Weber M., [1917] 1965, «Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences logiques et économiques» [بحث حول معنى «الحياد القِيَميّ» في العلوم المنطقيّة والاقتصاديّة] (traduit par J. Freund et alii), in Essais sur la théorie de la science, Plon, Paris. [Texte disponibles dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

38. [1921] 1971, Économie et société [الاقتصاد والمجتمع] (traduit par J. Freund et alii), Plon, Paris.

حلقات الجدل

أخلاقيات المحاجَّة

قراءة في مشروع هابرماس الأخلاقي ومضامينه النظريّة

عبير سعد[*]

تستقرئ هذه الدراسة مضامين أخلاقيات المحاجَّة عند أحد فلاسفة الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت؛ هو الفيلسوف الألماني المعاصر يورجن هابرماس(1929-   )(J. Habermas). فلقد سعى الأخير إلى تأسيس مشروع أخلاقي كوني، تقوم مقاصده على مجموعة من الإفتراضات الضرورية للمحاجَّة. إذ أن مصدر المعايير الأخلاقية والاجتماعية لم يعد الذات التي تفكر بشكل أحادي، بل إن هذه المعايير باتت تحفظ مصالح الجميع، عن طريق تحديد مجموعة من الاجراءات الضرورية لعملية النقاش التي تكون للحجة الكلمة الفاصلة فيها.

تتناول هذه الدراسة جزءًا هامًا من تلك المضامين والمقاصد من حيث معنى الأخلاقيات وخصائصها.. ثم تمضي بعد ذلك إلى فهم غاية أخلاقيات المحاجَّة، وهي الوصول إلى الإجماع تلك الفكرة التي جعلت هابرماس يدخل في حوار طويل مع فلاسفة ما بعد الحداثة حول إمكانية وجود هذا الإجماع من عدمه.

المحرر

يحدد هابرماس مفهوم الأخلاقيات Ethics بأنه بحث في التأصيل الفلسفي، واستكشاف لعلوم الإنسان المتعلقة بالقيم السلوكية، وهو مفهوم قديم يمتد بجذوره إلى أفلاطون وأرسطو وكانط واسبينوزا ونيتشه..لكن الذي تغير هو طبيعة المقاربة المعاصرة لهذه المسألة جراء التراكمات المعرفية والتعقيدات البنيوية التي عرفتها المجتمعات المعاصرة التي ترفض كل إتيقا[1] باسم الإتيقا ذاتها[2]. يرى

*ـ أكاديمية وباحثة في الفلسفة الغربية ـ جمهورية مصر العربية.

[1]ـ اعتاد بعض الباحثين العرب ترجمة Ethics بـ "إيتيقا" أي الأخلاق النظرية، لكننا نميل إلى ترجمتها الأخلاقيات، لذا سوف ترد المفردتان في هذه الدراسة على المعنى نفسه.

[2]ـ يورجن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، ناشرون ومنشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص12.

هابرماس أن البحث عن مجموعة القواعد، التي على الإنسان أن يحذوها في الحياة، قد نشأ مع فلاسفة اليونان أفلاطون وأرسطو مرورًا بالفلسفة الحديثة مع اسبنوزا وكانط ونيتشه. ويؤكد هابرماس على أن كل مرحلة تمر بها المجتمعات البشرية يصاحبها تغير في تلك القواعد، ولقد بلغ هذا التغير أوجه في المرحلة المعاصرة حيث إن الأخلاقيات في تشكلها الجديد قد رفضت كل صور الأخلاقيات التقليدية المرتكزة على الدين أو الميتافزيقا أوالمنفعة، ولأنه من الضرورى الانطلاق نحو أخلاقيات جديدة تناسب طبيعة التحولات المعاصرة التي طرأت على واقعنا المعيش.

لتحديد هذا المفهوم يتوجب علينا التمييز بين كلمة أخلاق Moral وأخلاق نظرية Ethics، إن الاشتقاق اللغوي لـ Ethics الأخلاق النظرية ترجع للكلمة اليونانية Ethos التي تعني (العادات الأخلاقية)، بينما تعود الأخلاق Moral إلى الكلمة اللاتينية Mores والتي تعني (الأعراف)، والكلمتان وإن كانتا تتسمان بدلالات متقاربة غاية القرب ، وتحيلان على مضامين متشابة إلى فكرة العادات الأخلاقية والأعراف وسبل العمل التي يحددها الاستعمال إلا أن التحليل يعطي لنا تمييزاً بينهما حيث تتسم Ethics بالسمة النظرية ، وتتجه نحو التفكير في أسس الأخلاق "فهي تبحث في قواعد السلوك التي تشكل الأخلاق والأحكام الأخلاقية حول الخير والشر»[1].

لعل هذا المعنى يتشابه مع ما قرره هابرماس في أن الأخلاقيات تبدو وكأن مجال انهمامها هو الجهد النظري لبلورة المبادئ التي عرفتها المجتمعات المعاصرة التي ترفض كل إتيقا(الأخلاقيات) باسم الإتيقا ذاتها، لذا فإن الإتيقا تبدو وكأن مجال انهمامها هو الجهد النظري لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين أوفى الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق Moral بمهمتها التاريخية المبدئية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة[2].

لعل هذا يتشابه مع ما حاول كانط أن يرسمه بأن علم الأخلاق يتعلق بتكون المبادئ الخلقية وتبريرها. ويتمثل في المصطلحات التالية: ينبغي، خير، شر، حق، باطل، وهذا ما يسميه كانط بميتافزيقا الأخلاق، أما العلم بتفاصيل الواجبات الجزئية فإنه يستند إلى الخبرة، وهذا الجانب التجريبي يسميه كانط الانثروبولوجيا العلمية.

فى ضوء تلك التعريفات صاغ هابرماس تعريفا للأخلاقيات مستمدًّا منها ولكن على ضوء التراكمات المعرفية والتحديات العالمية الجديدة، ومن ثم فإنهما يعرفان الأخلاقيات بأنها «في مسعاها المعياري العام لا تسعى فحسب إلى توضيح شروط الفهم البين ذاتية، ولكنها تهدف أيضًا إلى تحديد الافتراضات

[1]ـ جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة : عادل العوا ، منشورات عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2007، ص 11.

[2]ـ يورجن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سبق ذكره، ص 15.

التداولية للغة، وإلى إبانة شكل التأسيس البين ذاتي أو العقلي للمعايير الأخلاقية المختلفة»[1].

إذن فهابرماس في مسعاه لتأسيس أخلاقيات معيارية ذات توجه كوني لا يريد أن يقف فقط عند حد توضيح الشروط التي تجعل من التواصل البين ذاتي ممكنًا بل هو يسعى إلى الكشف عن الافتراضات التداولية الموجودة في اللغة، والتي تعمل كآليات ضابطة للخطاب والتي تنأي به عن الوقوع في زخم التلاعب والتضليل الموجود في لغة الحياة اليومية، ويخدم مصالح الفعل الاستراتيجي، كما يسعى إلى توضيح المبادئ الكلية التي يمكن أن تندرج تحتها الصور المتنوعة للحياة الأخلاقية.

خصائص الأخلاقيات

حاول هابرماس رسم خصائص أخلاق المحاجَّة على غرار الأخلاق الكانطية كدأبه المعتاد مع كانط، وبالأدق الأمر المطلق عند كانط، ولكن بعد أن أعاد صيغته بما يتوافق مع حوارية أخلاقيات المحاجَّة لديهما. لذا ينبغي أن نعرض للأمر المطلق عند كانط ثم صيغة هابرماس الجديدة له، وكيف يمكننا أن نتوصل من خلال هذه الصيغة لخصائص أخلاق المحاجَّة عنده.

أولا: الأمر المطلق عند كانط

لقد سعى كانط إلى تأسيس أخلاق كونية عمادها الأمر المطلق الصالح للجميع والمستقل عن ظروف التطبيق، فلقد صاغ كانط هذا المبدأ الصورى في شكل قاعدة كونية، تخضع لها جميع قواعد الفعل. ويتخذ المبدأ ـ القاعدة ـ مع كانط في بداية أمره شكل أداة لاختيار ما إن كانت قاعدة ما تقصد الكلية أوالكونية. فالوظيفة الأولى للمبدإ تتمثل في كونه معيارًا يسمح بالتعرف على ما إذا كان هذا الفعل أخلاقيًا أم لا، وقد وسع كانط ميدان الأمر القطعي ليشمل ثلاث صياغات:

1. افعل كما لوكان يلزم للإرادة أن تقيم قاعدة فعلك في قانون كلي للطبيعة (البعد الشخصي لاستقلال الإرادة).
2. افعل بحيث تستطيع دائمًا وفي الوقت نفسِه أن تعامل الإنسانية في شخصك وفي أي شخص آخر ليس فقط كأداة وإنما أيضا كغاية (البعد الجماعي لاستقلال الإرادة).
3. افعل بشكل تستطيع معه أن تسلك داخل مملكة الغاية في الوقت نفسِه كذات وكمشرع. (البعد الكسموسياسي لاستقلال الإرادة) [2].

لقد آمن كانط بأن الإرادة الخيرة التي تهتدي في وجودها بمبدإ معين هي الشيء الوحيد الذي يعتبر

---

[1]ـ المصدر نفسه ، ص16.

[2]ـ محسن الخوني: كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس وآبل، مجلة أوراق فلسفية؛ القاهرة، العدد 23، 2009، ص26.

خيرا في ذاته، إن الإرادة الخيرة التي تريد الخير لنفسها ولغيرها هي الخير في ذاته. وإذا كان لابد للإرادة الخيرة أن تكون مبدئية في مساعيها، فإن المبدأ الوحيد الذي يجب أن تعمل به بحكم طبيعتها الخيرة هو مبدأ الأمر المطلق الذي يقضي بأن ننظر إلى أي إنسان على أنه قيمة في حد ذاته، وبسبب ذلك وجب احترامه احتراما غير مشروط. ويتمثل المعنى الجوهري للاحترام في الفلسفة الأخلاقية لكانط في التعامل مع الغير باعتباره غاية لا باعتباره وسِيلة أومطية لتحقيق المصالح الأنانية. ذلك لأن ما يعتبر غاية في ذاته هو كل ما يستمد قيمته من ذات هو يتمتع بالتالي بالاستقلال الذاتي الذي يعني استقلال الإرادة. ولذلك يعتبر كانط استقلال الإرادة أساس الكرامة الإنسانية، وجعل منه القانون الأخلاقي الكوني الذي يجب على كل فرد احترامه.

ولقد استفاد هابرماس من صياغة كانط تلك وحاول أن يدشن مبدأين جديدين لتلك الصيغة.

ثانيًا: الأمر المطلق من كانط إلى آبل وهابرماس

تقوم أخلاقيات المحاجَّة مثل الأخلاق الكانطية على مبدإٍ عقلي مؤسس للمعايير الكونية، ولهذا المبدأِ صياغة متقاربة لهابرماس. وهى: يجب على كل معيار لكي يكون صالحًا أن يستوفي الشرط الذي من خلاله يقبل كل الأشخاص المعنيين لكل النتائج والتبعات والآثار الجانبية الناتجة عن قبول الجميع بالعمل به عن رضا وذلك مراعاة لكونيته ، وإن كان على حساب المصالح الخاصة لكل واحد منهم[1].

لقد تأثر هابرماس بصديقه وشريكه الفكري في مشروع أخلاقيات المحاجَّة كارل أوتو آبل في أن أهم خصائص أخلاقيات الحوار تظهر من خلال مقارنتها مع الأخلاق الكانطية من حيث إن أهم خصائصها معبر عنها بألفاظ ميتا أخلاق كونية universalistic ومعرفية cognitivistic وصورية formalistic وأدبيّاتيّة deontological وهي أخلاقيات مسؤولية ، وهي تعمل في النهاية من خلال اللغة الحوارية.

إذا كانت كل خاصية من خصائص هذه الأخلاق ملازمة بصور أو بأخرى لباقي الخصائص التي هي في النهاية تجليات لمبدأ الكونية فإننا سنحاول عرضهم بشيْءٍ من التفصيل في صورة أبعاد كالتالي:

أ ـ الكونية والمسؤولية لأخلاقيات المحاجَّة

يمكن تصنيف النظريات الأخلاقية بطرق مختلفة انطلاقًا من موقفها تجاه المبادئ الأخلاقية، بحيث يمكن التمييز بين الأخلاق النسبية والأخلاق المطلقة؛ فبينما تعني الأولى اختلاف المبادئ والقيم الأخلاقية بحسب المكان والزمان، يعني النوع الثاني وجود مبادئ أخلاقية عامة تُطبق على جميع

[1]- J Habermas: Moralbewubtsein und Kommunikatives Handeln , Frankfurt -am Main- Suhrkamp, 1981. s,76.

الناس في كل زمان ومكان مهما اختلفت ظروفهم وآراؤهم[1].

فى ظل هذا التصنيف الشائع للنظريات الأخلاقية سعى هابرماس إلى تأسيس أخلاقيات تتجاوز الدوائر الأخلاقية الصغرى Micro إلى ما هو أرحب، إلى الإنسانية كافة أي تأسيس الأخلاقيات على مستوى الوحدات أو النظريات الكبرى Macro ويشرح هابرماس معنى الكونية أوالكلية بأنها تنبع بشكل واضح من أن الفرد الذي يشترك في نقاش من أي نوع طبقًا لمبدإ التعميم يكون قادرًا على الوصول إلى الحكم نفسِه لمدى قبول المعايير الخاصة بالأحداث. وهذا يعني أنه إذا كانت الأخلاق الكانطية تتجه نحو تأسيس قانون أخلاقي كلي، فإن الأخلاق المقترحة من هابرماس تعتمد على ممارسة وتطبيق يتجلى من خلال فاعلية الحوار والنقاش لإرساء قواعد أخلاقية تتسم بالكلية، إلا أنه يوافق كانط في إن دور الأخلاق أوالعقل العملي ليس وصفها أمور الواقع أوالتنبؤ بها وإنما ينحصر مجالها فقط في أن تخبرنا كيف يجب أن نحيا وماذا يجب أن نعمل [2].

إن هابرماس يرفض أن يكون دور الأخلاق قاصرًا على رصد لما يحدث في الواقع والتنبؤ به، إنما لابد يكون موجه للصورة التي ينبغي أن تكون عليها حياتنا.

يرمي هابرماس إذن من إلصاق الطابع الكلي بالأخلاق إلى رفض ترك مجال الفعل الإنساني في الأخلاق والسياسة للقرارات النسبية والحسابات الفردية ولحظة الاختيارات اللامعقولة، وهذا يجعلنا نذهب مع هابرماس إلى الحاجة إلى أخلاق كلية مبنية على أسس عقلية ومبادئ مقنعة على صعيد عالمي، حيث أصبح طرح مشكلة أسس الأخلاق اليوم بعد كانط أمرًا ضروريًّا نظريًّا بعد أفول الأخلاق التقليدية والقيم العلمية الصادرة في الأديان والتي أضعفت النظم المعاصرة[3].

إذن فهابرماس من خلال هذا الطرح يرنو لتأسيس البعد الكوني للأخلاق المتمثلة في شقين متكاملين أولها شمول جميع الأطراف ـ أي الأشخاص المعنيين كما في صياغة الهابرماسية ـ وثانيها إمكانية تعميم الحكم، وبهذين الشقين يتجاوز هابرماس عيوب النظريات الأخلاقية القائمة على سببية الأحكام الأخلاقية. وإذا كان البعد الكوني هاجسًا في أخلاق المحاجَّة عند هابرماس.

لقد خلص هابرماس إلى أننا في حاجة إلى أخلاق تتلاءم مع المرحلة ما بعد العرفية وهي مرحلة موجهة بمبدأ الكونية وهي الخاصية التي نجدها حاضرة في الأخلاق الكانطية، وتتميز المرحلة الأخيرة عن المرحلة لما قبل عرفية، والمرحلة العرفية بحضور القانون الوضعي الحديث. ولكن للأسف الشديد

[1]ـ سمير بلكليف، ايمانويل كانط،،: فيلسوف الكونية، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011، ص24.
[2]ـ هنري أيكن: عصر الايديولوجيا، ترجمة محي الدين صبحي، دار الطليعة، بيروت 1986، ص 6.
[3]ـ أبو النور حمدي أبو النور: الأخلاق والتواصل عند يورجن هابرماس مرجع سبق ذكره، ص 212.

مازلنا في مجتمعنا المصري في كثير من الأحيان يظهر أننا لم نتخطَّى المرحلة العرفية وفكر القبيلة إلي فكر المواطنة والدولة الحديثة ، وخير مثال على ذلك في مشهدنا المصري هو الجنازة الضخمة لقبيلة السواركة في شمال سيناء ورفعهم لعلم القاعدة في تحدٍّ سافر للحكومة المصرية عقب أحداث مسجد الفتح.

وإن الأخلاق كما يسعي إليها هابرماس لابد أن تكون مؤسسة على أسس عقلية، أي أن المعايير الأخلاقية في المرحلة ألما بعد عرفية غير قائمة على اتفاقات عرفية، بل نابعة من العقلانية التواصلية والمناقشة العملية، وبالتالي فهي لا تستمد سلطتها من أيّ أسس ميتافزيقية أو دينية.

إذن فالعقلنة القابعة في قلب المرحلة الما بعد توافقية؛هى القادرة على أن تحرر الحكم الأخلاقي من الارتباط بسلطة كل الاتفاقات والأعراف المحلية وأيّ نزعة تاريخية لشكل الحياة الخاصة، فالحكم الأخلاقي في المرحلة ألما بعد عرفية له طابع كوني مجرد يتخطى هذه الحدود الثقافية لأنه حكم يبنى على المحاجَّة بوصفها أساسًا للفعل التواصلي، وهو الأساس الذي في إمكانه من يحظى باتفاق جميع الأشخاص المعنيين المنتمين للمحاجّة. إنه انتقال إلى مرحلة جديدة مخالفة للمرحلة العرفية، تلك التي تغيب فيها سلطة العقل، ويتم فيها الخضوع للأعراف والتقاليد السائدة دون مناقشة، حفاظًا على تمسك العلاقات والروابط الاجتماعية.

لعلنا نلاحظ الأثر القوى لكولبرج على هابرماس وبحثه عندما نقل نتائج تطور الوعي الأخلاقي عند الطفل وانتقاله من المرحلة ألما قبل عرفية إلى المرحلة العرفية وما بعدها، كما بيّنها كولبرج Kohlberg في بحثه، وتطبيقها على مراحل تطور الوعي الأخلاقي في المجتمع بشكل عام.

إن الوضع العالمي الراهن؛ هو الذي جعل هابرماس يسعى لإدماج المسؤولية المشتركة للبعد الكوني لأخلاق المحاجّة متأثرًا بصديقه آبل.

إن أخلاق المحاجّة لدى هابرماس وفقًا لصيغته تنص على مسؤولية الفاعل تجاه تبعات فعله وآثاره لما كان الفاعل هنا هو البشرية جمعاء، وبالضرورة أن تكون المسؤولية أيضا مسؤولية جماعية، وهذا ما سوف يتضح بارتباط أخلاق المناقشة بالبعد السياسي ولكن ما يعنينا هنا هي الدوافع التي جعلت هابرماس يعمد إلى ترسيخ هذا البعد في أخلاقيات المحاجّة لديه، ويمكننا إجمالها من خلال كتاباته على النحو التالي:

1. الخطر المدمر الذي يتسبب فيه التنافس النووي حول الحياة وعلى الأرض، فقد أدى التطور العلمي إلى شبه استقلال للتقنية العلمية مما أفضى إلى اتساع الهوة أكثر فأكثر بين عالم الإدراك وعالم الفعل، لذلك باتت الطبيعة في بعديها البيئي والحي مهددة بالتشويه وبالزوال بفعل

حرب استراتيجية ذرية أو بيولوجية، «وفي مثل هذا الصراع لا فرق بين العدو والصديق في التأثر بمخلفات الحرب»[1].

2. هيمنة حياة أخلاقية جوهرية للمجموعات البشرية ساهمت ولا زالت تساهم في حصر الأخلاق داخل محتوى حضاري وثقافي معين، تعبر عنه مركزية ثقافية أوروبية وجنون عظمة أمريكي يجثم على العالم، ومن أخطر تبعات ذلك الاستعمار الحديث والجديد والمتجدد ومن مظاهره ما يشيع اليوم تسميته بصدام الحضارات[2] أو صراعها؛ والذي من سماته هيمنة نوع من السلفية أو الأصولية انعكست على ميادين أخرى مثل الدين والسياسة والحق.

3. هيمنة المعقولية التقنية والاستراتيجية على ميادين التعامل والتواصل وتحول الإجراءات إلى عمليات عقلية تتحكم فيها غايات ومنافع خاصة داخل موازين قوى استراتيجية مدفوعة إلى أقصاها.

4. ما يمكن أن يسميه هابرماس بالأعباء الكبرى السياسية ـ الأخلاقية لوجودنا الخاص وهي إضافة إلى الخطر النووي، الجوع والبؤس في العالم الثالث، وأخيراً التعذيب والانتهاكات الإنسانية المتفرقة في دول اللاعدل[3].

إن دوافع هابرماس إلى إرفاق بعد المسؤولية بالأخلاق نابعةٌ من أننا أصبحنا نعيش بمصطلحات أولريش بيك في "مجتمع المخاطر"[4]، هذا المجتمع الذي تهدده الأخطار من كل جانب، سواء على جانب التقدم التقني في مجال الأسلحة النووية ، وما يمكن أن يحدث من جراء استخدام القنبلة النووية للبيئة بكل كائناتها بما فيها الإنسان ، فأثر استخدام تلك القنابل سيطال الجميع، ولن يفرق في تأثيره بين من يستخدمها ومن تُستخدم ضده، وسيؤول في النهاية إلى كارثة بيئية تودي بالجميع، بالإضافة إلى رغبة الولايات المتحدة وبعض الدول في السيطرة على العالم من جديد، ولكن السيطرة هذه المرة مختلفة عن صور الاستعمار التقليدية من حيث الآليات والطابع الثقافي الذي صار يغزو العالم. وفي مقابل استشراء النزعة الاستعمارية الجديدة (العولمة)، يتم إحياء النزعات الأصولية المتطرفة التي ترفض كل صور الحداثة وتأصيل سياسة الإنغلاق على الذات، وفي هذه الأجواء يستغل البعض أطروحة صمويل هنتنجتون من أن بعض الحضارات لديها استعداد أكبر للحرب، فالعنف متأصل في

[1]ـ انظر محمد عبد السلام الأشهب، أخلاقيات المناقشة، مرجع سبق ذكره، ص 109.

[2] - J.Habermas. Moral consciousness and communicative,trans: Christian lenhardt and shierry weber nicholsen, IntrodthomasMcCarthy,Polity press, 1990.p. 6.

[3]ـ حسن الخوني: كونية الإتيقا، مقال سبق ذكره، ص 41.

[4]ـ انظر :فرانسيس فوكاياما، نهاية التاريخ وخاتم البشرية،ترجمة حسين أحمد أمين،مركز الأهرام للترجمة والنشر،القاهرة، 1993.

بنيتها مما ينعكس على نظمها السياسية والاجتماعية، وعلي علاقاتها بالحضارات الأخري التي تتخذ شكل الصدام لا الحوار. فضلاً عن استفحال النزعة الأداتية وسيطرتها على مجمل نواحي الحياة، وثمة غياب التواصل الخلاق في عالم البشر. ويضاف إلى هذه الأخطارِ أعباءٌ لا تقل في خطرها عن الأخطارالسابقة، منها الفقر وانتهاكات حقوق الإنسان في ظل غياب العدالة السياسية والاجتماعية.

ب ـ البعد المعرفي

إذا كانت التجربة من المنظور الكانطي تعجز عن أن تكفل للأخلاق اليقين والضرورة باعتبار أنّ أحكامها لابد أن تتسم بالشمولية والموضوعية ولما كان الضروري واليقيني ناتجًا عن المعرفة القبلية الأولية والتي تصدر عن العقل وحده؛ لذا فكانط لجأ إلى تحليل التصورات العقلية- بصورة قبلية- للكشف عن التصورات الأخلاقية بعيدًا عن كل تجربة أو واقع عملي، وهذا من أجل ضمان كونيتها وشمولها، وهنا نلتقي مع التوجه الكوني للأخلاق بصورة قبلية، أي أن مشروع كانط الأخلاقي وما يحمله من مضامين كونية موجه مسبقًا وفق فكرة الكوني، «فمن التناقض أن يحاول المرء استخلاص الضرورة من أحد مبادئ الخبرة، وأن يحاول بهذا إعطاء أحد الأحكام شمولية صحيحة، حيث يتبين من القاعدة ـ سالفة الذكرـ في صياغة هابرماس أنها من صنع الفكر وليست من العاطفة أو العادة أو من التجربة، وهذا معنى معرفة أخلاقيات المحاجة.

في هذا الصدد يقرر هابرماس أن البعد المعرفي حقيقة لا متناهية معبراً عن ذلك بقوله «فلقد دافعت دائمًا عن وضع معرفي ـ إدراكي غير واقعي في مجال النظرية الأخلاقية دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي ومعروف مشكل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف، لذا فإنه لا ينبغي الخلط بين المنطوقات الأخلاقية التي تبين لنا ما ينبغي علينا فعله، وبين المنظورات الأخلاقية التي تبين لنا ما ينبغي علينا فعله، وبين المنطوقات الوصفية التي مهمتها هي تبيان الطريقة التي نرى بموجبها الأشياء كما تبدو في علاقتها المتشابكة، فالعقل العملي في النهاية هو ملكة للمعرفة الإدراكية الأخلاقية دون تمثلات[1].

إذا كان هابرماس يقرر أن المعرفة الأخلاقية لابد أن تصدر من العقل فان هذا يقودنا إلى الحديث عن بعد أخر يعد انعكاسا صريحًا لمبدإ المعرفة؛ ألا وهو البعد الصوري لأخلاق المحاجَّة عند هابرماس.

جـ ـ البعد الصوري

يري هابرماس أن الصورية هي التي تعمل كقاعدة لإلغاء المحتوي غير الشمولي أوغير التعميمي

[1]ـ المرجع نفسه، ص 41.

لكل التوجهات القيمية المتعينة التي تتخلل السِّيَرَ الذاتية وأشكال الحياة الخاصة؛ من الناحية التقويميّة فضلاً عن قضايا الحياة الجديدة؛ فإنّه بالتالي لم يبق سوى قضية العدالة فقط التي هي المعيارية بالمعني الدقيق للكلمة؛ والتي في وسعها وحدها أن يتم تسويغها عن طريق حجة عقلانية من مبدإ التعميم ـ وأخلاق الخطاب تضع نفسها في المعارضة مع الافتراضات الأساسية للأخلاق المادية، هذه الأخيرة التي تميل نحو السعادة والغاية الأنطولوجية لنمط عملي من الحياة الأخلاقية أوغيرها. وعن طريق تجديد مجال صحة الأخلاقية تسعى أخلاق النقاش إلى الخروج من محتويات قيمية ثقافية محددة[1].

لعل ذلك ما رمى إليه كانط عندما نظر إلى القانون الأخلاقي على أنه الذي يدفع الإرادة ولابد أن يكون مستقلا عن التجربة- أي غير محدد المضمون أو مادة الفعل ـ وإنما ينظر دائما إلى شكله (صيغته الصورية)، والكائن العاقل يتصور قواعده كقوانين كونية ومبادئ لا تحددها الإرادة بواسطة المادة بل بواسطة الشكل فقط، ومن الواضح أنه إذا كانت الإرادة لا تحدد بالنسبة للمادة لتصبح أخلاقية، فإنه لابد أن تستغني عن مادة القانون ولا يبقى من ذلك إلا شكل القانون ـ أي كونيته ـ ذلك أن الكائن العاقل لا يستطيع أن يعتبر قواعد سلوكه كقوانين عملية كونية ما لم يدرك أن هذه القواعد هي مبادئ تعين الإرادة ولا تقوم بتعيين الإرادة بواسطة مادتها بل شكلها

يتبين إذن أراء هابرماس لصورية الأخلاق كان من أهم الأبعاد التي سعى هابرماس لترسيخها باعتبارها الضامنة لكونيةالأخلاق و تحررها من أن تظل حبيسة ثقافة أومجتمع محدد.

د ـ البعد الواجباتي

إذا كانت فكرة الواجب أمر يقتضيه النسق المعرفي لفلسفة كانط الأخلاقية، ذلك أن الإرادة الخيرة مهما كانت خيرة بذاتها فإنها ليست خيرة وكاملة ـ اللهم إلا إذا أمكن تصور إرادة الله خيرة وكاملة ـ أما إرادة الإنسان فإنها تواجه ظروفًا ومواقفًا تحد أحيانا من فعاليتها، وبالتالي فمن الضروري أن تستند إلى الواجب والتزاماته. فكما كان البعد الواجباتي أمر يقتضيه النسق المعرفي الكانطي،كان الأمر بالمثل مع أخلاق المحاجّة لدى هابرماس؛ حيث يرى هابرماس أن أخلاقيات الحوار تنعق من شريفة الوعي الذاتي وتتأسس على معيار كوني يتعدى أفق ثقافة محددة، لأنه يفترض البشرية كمجموعة حوارية مثالية وهذا ما يوضحه نعت هذه الإتيقا (الأخلاقيات) بأنها علم واجباتية أي أنها متميزة عن كل أخلاق نفعية أوغائية أو أكسيولوجية لحياة طيبة على النمط الأرسطي[2].

إن أخلاق المحاجّة؛ هي أخلاق واجبات أي لا تقدم تحديدًا لمحتوى السعادة الجماعية مثلما نجد

[1]ـ أولريش بيك، مجتمع المخاطر العالمي بحثًا عن الأمان المفقود, ترجمة: علا عادل وهند إبراهيم, المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013.
[2]ـ يورجن هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سبق ذكره، ص 56.

لدى أفلاطون أو أرسطو، ولا فردية مثل مذهب المنفعة الحديث، ومع ذلك هي لا تهمل قيمة السعادة في تحقيق الخلفية الفردية والاجتماعية. فلا يمكن اعتبار سلوكٍ ما أخلاقيًّا ما لم يكن الباعث هو مبدأ الواجب الأخلاقي، بيد أن طبيعة الواجب هنا مختلفة عن طبيعته عند كانط، حيث ربط كانط الواجب باستقلال الإرادة الفردية بينما مَرَدُّ الواجب عند هابرماس نابعٌ من الالتزام بالشروط التعاقدية لجماعة المحاجة.

غاية الأخلاقيات

إذًا كان الهدف من التفاهم عند هابرماس هو الوصول إلى نوع من الاتفاق zustimmen يؤدى إلى البين ذاتية المشتركة وإلى التفاهم المتبادل وإلى التقارب في النظريات والآراء، وهذه الأبعاد من البين ذاتية تقابلها إدعاءات الصلاحية التي تتمثل في المعقولية والحقيقة والدقة والصدق، والتي يستند عليها كل شكل من أشكال الاتفاق، ومن ثم فان التفاهم هو تلك العملية التي من خلالها يتحقق اتفاق معين على الأساس المفترض لادعاءات الصلاحية المعترف بها بإتفاق مشترك، لكن السؤال الملح إزاء كل هذا هل يمكن قيام تواصل وإجماع حقيقيين(Zustummenkonnten). ولقد قام آبل بإعادة النظر في مفهوم المحاجة،حيث ربطه بمفهوم الإجماع، ذلك أن الانخراط في محاجة جادة يفضي بنا إلى القبول ضمنيًّا بمبدإ معياري أخلاقي مفاده أنه ينبغي إخضاع أي نزاع أو خلاف يقع بين الذوات المنضوية في نقاش ما إلى حجج محددة يكون هدفها الأساسي بلوغ الإجماع، ومن ثم سيصبح هذا المعيار مطلبًا أوليًّا لإمكانية قيام مناقشة ممكنة ولا ترفًا فكريًّا يمكن الاستغناء عنه[1].

لقد سار هابرماس على الدربِ نفسه. وذلك يتضح من خلال المسارات السابقة التي حددها هابرماس كآلية لتنظيم عملية المحاجَّة وتحصيل المعرفة الاتفاقية التي تخص أي عالم من العوالم الثلاثة[2]، فهو يبدأ تلك المسارات بالنزاع والإشكال القائم بوجه موضوع البحث، ومن ثم مسارًا ثانيًا يشكل تمحيص لقوة الحجة وأفضليتها على غيرها، تأييدًا أو رفضًا، وفي الثالث تؤخذ النتائج كموضوع متوافق بشأن ما، ليعمم تصحيح السلوك واتخاذ تلك النتائج معيارًا توافقيًّا يماثل دلالة الإجماع[3].

على ذلك فإن مبدأ التواصل عند هابرماس لا يعبر عن تفاهم بسيط بين الأطراف الذين يقدمون اقتراحات لغوية وإنما هو شرط ضروري لتنسيق الأفعال في المجتمع؛ فالتواصل الذي يتعلق به الأمر؛ يُوجه في كل مرة نحو أهداف محددة جيدًا ولبلوغها يتبادل المشاركون القبول بها، وتحقق

[1] - Habermas J. Moral consciousness and communicative,op.cit.p.121

[2]ـ محسن الخوني: كونية الإتيقا، كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس وآبل، مجلة أوراق فلسفية؛ القاهرة، العدد 23، 2009.، ص 37

[3]ـ كارل أوتو، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مع هابرماس ضد هابرماس، ترجمة: عمر مهيبل،، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005 ص 19.

إمكانية القبول بها لعقلانيتها[1].

يؤكد هابرماس على ضرورة التميز بين نوعين من السلوك: بين السلوك الخاضع لمبدإ «وسيلة ـ غاية» في بعديه التكنيكي والاستراتيجي، والسلوك التواصلي. يهدف هابرماس من ذلك إلى القول بأن السلوك التواصلي يخضع لدعاوى قَبْلية كلية، بغية خلق الظروف المواتية للوصول إلى الإجماع عبر ضرورة تبادل الحجج دون أن نجعل أحد طرفي الحوار وسيلة الوصول إلى أهداف شخصية[2].

إن تأكيد هابرماس وصديقه آبل على الدفاع عن الكلية الكونية للصلاحية والإجماع كغاية لأخلاقيات المحاجَّة جعلهما يدخلان في سجال[3] طويل مع الفيلسوف الفرنسي ليوتار (1924 ـ 1998)(F.Lyotard) حيث يرى ليوتار Hن ما يدعوه أزمة الأسس ليس أمرًا نستطيع غض الطرف عنه يسير بغير تحصيل إجماع حجاجي مزعوم في حين نفتقر في الواقع إلى مثل هذا الإجماع في صلب العلوم الفيزيائية ذاتها[4]. وفحوى ما يقوله ليوتار هو أن الحقيقة أمر متعدد؛ وأن علينا التخلي عن تلك السرديات الكبرى المغالية، التي تدعى أنها تعرف حقيقة كل شيء. علينا قبول أن الألعاب اللغوية متغايرة الخواص، وليست متجانسة، وأن أمر السرديات الكبرى لا يقتصر على كونها لا تصدق فكريًّا، بل يتعداه إلى كونها خطرة على المستوي السياسي والأخلاقي؛ لأنها تضفي طابع الكلية على ضروب مختلفة من المعرفة وتجمعها في كلٍّ واحد متجانسٍ، ما يعني في الواقع أنها كليانية، بل وإرهابية. أما اعتراض ليوتار على هابرماس فيتمثل في أنً نظريته تقوم على فكرة أن اللغة موجهة أصلا باتجاه التوافق وأن هذا لوتحقق لكان كفيلا بانتاج سردية كبرى قمعية جديدة هي سردية «الاتفاق العام»[5].

تعد من أهم مزايا أخلاقيات المحاجَّة عند هابرماس؛ إعادة السؤال الفلسفي الأكثر كلية وجذرية، وهو لماذا الوجود الأخلاقي بشكل عام، أوبالأحرى ما معنى الوجود الأخلاقي؟ وهما من الأسئلة التي روجت بعض الفلسفات الوضعية والما بعد حداثية أن الزمن الفلسفي قد عفا عليهما مع المعقولية الميتافيزيقية. وتقدم أخلاقيات المحاجّة نفسها كاستجابة للتراكمات المعرفية والتعقيدات البنيوية التي عرفتها المجتمعات المعاصرة والتي تعترض البشرية في عصر العلم والتكنولوجيا والذي هو عصرنا، عصر العولمة بكل تحدياتها السياسية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية، هذا العصر الذي سيطر فيه

[1]ـ والعوالم الثلاثة التي يقصدها هابرماس هي -1 العالم الموضوعي الطبيعي -2 العالم الاجتماعي-3 العالم الذاتي.

[2]ـ علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل:هابرماس نموذجا، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011.

[3]ـ المرجع السابق, ص225.

[4]ـ مانفريد فرانك، حدود التواصل الاجتماع والنتائج بين هابرماس وليوتار، ترجمة: عز العرب لحكيم بناني، أفريقيا الشرق, ليبيا، 2003، ص71.

[5]ـ لقد دار سجال طويل بين ليوتار وهابرماس عندما ظهر كتاب ليوتار"الوضع ما بعد الحداثي"؛ والذي عرض فيه ليوتار لمشروع هابرماس الفكري بالتحليل والنقد مما جعل هابرماس يرد عليه في عام 1980 في مقالة بعنوان "الحداثة مشروع ولم يكتمل".

العلم والتقنية على جميع أبعاد الحياة البشرية.

جاءت الأخلاق عند هابرماس مبنية على مبدإ الكونية، وإن كان هذا المبدأ يتخذ منحى مختلفًا عند آبل وهابرماس عما هو معروف عند منظري التوجه الليبرالي كهارت وجويرث ودو وكين وررولز وصاندل؛ بحيث يتحقق لديهم عن طريق الإذعان والتسليم وإلا فقدت الانسجام في تطبيقاتها.

إذ يفترض مبدأ الكونية عند هارت موافقة الذات أن تضع نفسها مكان الآخرين لترى العالم بعيونهم، وأن تتقمّص دور الحكم الذي يشترط فيه مراعاة جميع مصالح المشتركين في اللعبة وبالحياد عن جميع الأطراف[1].

على العكس من ذلك تتضمن الكونية ـ كما يدافع هبرماس ـ توافقًا بين المعنيين يقوم بواسطة الحجاج، ويتم أثناء دفاع كل طرف عن موقفه بالبراهين بكل حرية ومساواة مما يتيح إمكانية تحصيل التوافق ومن ثم الإجماع.

إن تأكيد آبل وهبرماس على الكونية كصفة ومطلب لأخلاق المحاجَّة نابعًا من التحديات المعاصرة التي نحيا في ظلها، والملاحظ أن باقي خصائص الأخلاق الأخرى هي بمثابة دعامات لهذا المبدأ، وإذا كانت هذه الخصائص استمدها آبل وهبرماس من الفلسفة الكانطية، ولكن بعد أن أعادا انتاجها، وأضافة صفات جديدة؛ لتجعلها تتجاوز عيوب النظرية الأخلاقية الكانطية.

وإن ظلت الأخلاق الكانطية بإعترافهما الأساس الذي ينطلقا منه،وهذا ما عبر عنه آبل«إن أخلاق النقاش قد تشكلت باسم التحول التداولي الترنستدالي للأخلاق الكانطية»[2]. في نفس الصدد عمد هبرماس إلى تأكيد نفس المعنى حيث يقول: «لقد بدأت أنا وزميلي كارل أوتوآبل في السنوات الأخيرة في محاولة لإعادة صياغة بشأن تأسيس المعايير، أي الأخلاق الكانطية وذلك من خلال وسائل مستمدة من نظرية التواصل»[3].

تبدو إعادة الإنتاج واضحةً في تجنب خصائص مثل الصورية والديونطولوجية، فالمتأمل للخاصية الأولى يجد أن آبل وهبرماس قد نقدا صوريّة الأخلاق الكانطية واستشهد هبرماس في هذا الصدد بنقد هيجل،فيكف لهما أن يكررا هذه الخاصية ويحافظا عليها داخل أخلاق لديهما، لقد حاول هبرماس أن يحل هذه المعضلة، وأن يحافظ على الطابع الكوني للأخلاق الصورية، وفي ذلك اتجه هبرماس

[1] - إسماعيل مصدق: يورجن هبرماس ومدرسة فرانكفورات:النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005ص 153.
[2] - Karl ottoApel, Resonse to discourse, to the challenge of the human Sitiuation as such and e specially ed. Peter, 2001, 50.
[3] -J. Habermas:Moralbewubtsein und Kommunikatives Handeln , op cit, S.83.

إلى ربط المقاصد الكونية للأخلاق الصورية بالواقع الاجتماعي أوالعالم المعيش عن طريق القانون باعتباره التعيين الحقيقي للأخلاقيات بعد مأسسته

أما الخاصية الثانية الديونطولوجية أوالواجباتية،فقد أغفل كانط إمكانية ربط الواجب الأخلاقي بالأخر، أي لم يشر إلى القانون الأخلاقي بحسب التبلور في علاقته بالأخر انطلاقًا من تجربة بينذاتية؛ هذه التجربة التي ستدعمها أخلاقيات المحاجَّة عند هبرماس، فعلى الرغم من أن كانط قد أشار في الصيغة الثانية للأمر المطلق إلى احترام الآخر «أفعل بحيث تستطيع دائمً وفي نفس الوقت أن تعامل الإنسان في شخصك وفي أي شخص آخر ليس فقط كأداة وإنما أيضا كغاية».

بيد أن بول ريكير قد وجد في الحالة الكانطية أن الأمر هنا صادر على احترام القانون الأخلاقي «فكانط قد رأى الأولوية للقانون الأخلاقي على الآخر، إلا أننا نجد هبرماس في أخلاقيات المناقشة يقدم أولية للآخر على القانون الأخلاقي، لأنه يمكن صياغة القانون الأخلاقي الذي لن يكون صالحًا إلا باتفاق المعنيين به. بفعل هذا القلب الذي أحدثه هبرماس؛ والذي أصبح بموجبه القانون الأخلاقي نتاج حوار يكون هبرماس قد قلب المعادلة الكانطية وهذا ما دفع الفيلسوف بول ريكور إلى التأكيد على أولية واحترام الآخر على احترام القانون الأخلاقي[1].

كما يمكننا أن نرى مع أندروا إيدجر Edgar أن الخلاف بين الأخلاق الكانطية و أخلاقيات المحاجَّة ناتج من اعتماد آبل وهبرماس على المناظرة الحجاجية فعلى العكس من المقاربة الكانطية حيث يكون المشاركين في الخطاب الأخلاقي ليسوا مجرد كائنات عاقلة بل هم أفراد واقعيون، فهذا التنوع في الأشخاص وفي اختلاف مآربهم وحاجاتهم ومصالحهم هو ما يعطي للمناقشة العملية قيمتها عند هبرماس[2].

إنّ هبرماس حاول أن يؤسس نظرية أخلاقية جديدة تولى اهتمامًا كبيرًا للبعد البين ذاتي للأخلاق التواصلية هي المسؤولية المشتركة التي يتحمل فيها الجميع نتائج حجاجهم. وتلك الصفات الجديدة لمنهج المحاجَّة تجعلها تتميز عن الأخلاق الكانطية.

[1]ـ بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة: جوج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان،2005،ص 538.

[2] - Edgar, Andrew: Habermas The key concept, Routlege, London and New York, 2000. p. 9

مناقشة لأطروحات «جيمس ستيربا» الأخلاقيّة

نحو إزالة الوهم عن نسبية الأخلاق

مازن المطوري[*]

تعرّض المفكر الأميركي وأستاذ الفلسفة في جامعة نوتردام بالولايات المتحدة جيمس ستيربا (James Sterba)، لإشكالية نسبيّة الأخلاق في كتابه: ثلاثة تحدّيات أمام علم الأخلاق. وقد سعى المؤلف في هذا الكتاب إلى تفكيك الأبنية المعرفية لهذه الإشكالية، مشخّصاً متطلّباتها وعناصرها، بغية تحرّي أبرز ما ورد في ميدان معالجة التحديات التي يواجهها علم الأخلاق الغربي، المتمثلة في: البيئوية، والنسوية، والتعددية الثقافيّة.

هنا مناقشة لأفكار ستيربا وأطروحاته في حقل النظريات الأخلاقيّة، وفيها يستعيد الباحث العراقي الشيخ مازن المطوري أبرز السجالات التي شهدتها مشاغل فلسفة الأخلاق في تاريخ الحداثة الغربية.

المحرر

يدرك المطّلعون على الفلسفة الأخلاقية أهمية البحث في إشكالية نسبية الأخلاق، وما تلقيه من نتائج وتداعيات على الواقعين الاجتماعي والسياسيّ، لا سيّما في عصرنا الذي يُوسم بكونه عصر زوال الشموليات والسرديات الكبرى، والمبادئ الأخلاقية المطلقة، والقيم الأزلية الثابتة، وغدا عصر المرونة والتساهل والنسبيّة في كلّ شيء!

---

*ـ باحث وأستاذ في الحوزة العلمية ـ النجف الأشرف ـ العراق.

ـ جيمس ب. ستيربا James P. Sterba باحث ومفكر أميركي ـ أستاذ الفلسفة الأخلاقية والسياسية في جامعة نوتردام، وله مجموعة كبيرة من الكتب والمقالات.

ـ ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق، البيئوية والنسوية والتعددية الثقافوية، جيمس ب. ستيربا، ترجمة جوان صفير، أكاديميا إنترناشيونال 2009م.

في هذا الإطار يرى المفكر الأميركي جيمس رأى ستيربا أن الباحث الأخلاقي حتى يستطيع مواجهة تلك التحديات، عليه أن يمر بمعالجة إشكالية نسبية الأخلاق، إذ ما قيمة إعطاء مقاربات لمسألة البيئوية أو النسوية والتعددية الثقافية إذا كانت الأخلاق نسبية تتمثّل في رأي ووجهة نظر، وأن ما هو صحيح بالنسبة إليك خاطئ بالنسبة لغيرك. فمنهجياً يتطلّب البحث في مقاربات تلك التحديات - التي يواجهها علم الأخلاق الغربي ـ أن نعالج أولاً إشكالية نسبية الأخلاق، إلى جانب كون الأخلاق لازمة عقلياً ومتطلبات الأخلاقية.

شرع ستيربا بإعطاء تصور إجمالي مقتضب عن نسبية الأخلاق، فقرّر أن الإنسان يوصف بكونه مؤمناً بالأخلاق النسبية إذا كان يرى أن الأخلاق تمثل وجهة نظر ورأي شخصي يقوله الإنسان في مختلف الأفعال، فقد يكون ما هو صحيح بالنسبة لك خاطئاً بالنسبة لغيرك، فالإجهاض قد يكون صحيحاً وأخلاقياً عند أناس، وغير أخلاقي عند آخرين، وهكذا الحال في المثلية الجنسية والإنعاش وغيرهما. وقرّر أن النسبيين يرون أن آراءهم في النسبية تحظى بتأييد واسع من قبل الآراء الأخلاقية المتنوعة، كما أنهم يجدون في التعارض الفعلي الواقع في المجتمع الواحد، شاهداً على صدق ما يقولونه[1].

متطلّبات النسبية الأخلاقية

بعد بيانه الموجز للمراد من النسبية الأخلاقية، قرر ستيربا أن النسبيين حتى يمكنهم الاستفادة من التنوع الأخلاقي القائم فعلاً في دعم ما يقولونه من كون الأخلاق مجرد رأي ووجهة نظر، لابدّ من توفر مجموعة متطلبات تجعل من نظرية نسبية الأخلاق محل قبول وتعطيها قوة. وتتمثل هذه المتطلبات في: وحدة الفعل والحيثية، الفكر الناضج، مرجعية الأخلاق، نسبية الحقيقة.

وحدة الفعل وشأنية التقييم المختلف

حتى تستطيع نظرية النسبية الأخلاقية الاستناد للتنوع الأخلاقي القائم بالفعل لتحظى بالدعم، لابدّ لها من إظهار أنّ الفعل في نفسه من شأنه أن يكون صحيحاً وخاطئاً بغض النظر عن الحيثيات والزوايا الأخرى. إذ ما لم تكن هناك وحدة في الموضوع ووحدة في زاوية النظر للفعل فلا يمكننا القول: إنّ الواقع المتنوع في المواقف الأخلاقية يؤيد نسبية الأخلاق بشهادة اختلاف وجهات النظر بالنسبة للفعل الواحد. إذ إنّ مثل هذا التنوع مرجعه اختلاف زوايا النظر للفعل، ومن شأن ذلك أنّ

[1]ـ ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق: 12- 13.

يؤدي إلى اختلاف موضوع الحكم الأخلاقي، بل إنَّ الواقع نفسه يؤكد لنا أن الفعل الذي تدينه مجتمعات معينة وتحظره لا يمثل نفس الفعل الذي تجيزه مجتمعات أخرى وتصفه بالأخلاقية. ويسوق ستيربا بعض الأمثلة لذلك:

فالقتل الرّحيم الذي يجيزه شعب الاسكيمو لِما يُمثّله من انتقال إلى وجود أسعد وفق اعتقادهم، يختلف عن القتل الرّحيم الذي تعارضه الجمعيةُ الطبيّةُ الأميركيّةُ التي لا تؤمن بوجود عالم آخر أسعد من عالمنا. ومعنى ذلك أن دخول عنصر الإيمان بوجود عالم آخر أسعد من عالمنا وعدم الإيمان، أثّر في اختلاف الفعل الذي انصب عليه الحكمان الأخلاقيّان، وبالتالي فتنوع الواقع الأخلاقي بالنسبة للقتل الرحيم راجع لاختلاف زاوية وجهة النظر للفعل، وهذا لا يعطي أن نفس الفعل من شأنه في ذاته أن يكون صحيحاً وخاطئاً.

كما أن وضع الأطفال المشوّهين في الأنهر بلطفٍ من قبل شعب النيور لإيمانه أن هؤلاء الأطفال هم صغار الأحصنة التي يلدها الإنسان بالصدفة، يختلف عن الإقدام على قتل الأطفال الذي يدينه معظم الناس. فدخول عنصر التشوه أعطى بعداً آخر للمسألة.

والإجهاض الذي يمنعه بعض الناس بتبرير أن الجنين إنسان ناضج له حق الحياة كالآخرين، يختلف عن الإجهاض الذي لم تدخل فيه فكرة كون الجنين إنساناً ناضجاً له حق الحياة.

إن الفكرة التي يريد ستيربا تأكيدها من خلال تسجيله لهذه الأمثلة أن النسبية الأخلاقية إنما تحظى بالاعتبار والدعم من التنوع الأخلاقي القائم فعلاً، في ظرف إثباتها أن الفعل المدان وغير المدان واحد وينظر إليه من زاوية واحدة، بنحو يكون بنفسه ذا شأنية الحكم بالصحة والخطأ عليه، فعند ذلك يمكننا القول: إنّ الأخلاق مرجعها للرأي الشخصي وأن ما يكون صحيحاً لديك يكون خاطئاً عند غيرك.

يبدو أن ستيربا في تأكيده على عنصر وحدة الموضوع وزاوية النظر، يريد أن ينأى بالنقاشات التي تجري في هذا الميدان عن الجدل، وحتى لا يكون كل باحث متقوقعاً في زاوية نظر معينة ويصب ملاحظاته ونقاشاته وفق تلك الزاوية ونستغرق في الواقع المتعدد أخلاقياً، فما لم نحدد موضوع البحث جيداً في الرتبة السابقة فلن نتمكن من الوصول إلى مقاربة سليمة للمشكلة، ذلك أن كل باحث يتخذ وضعاً مختلفاً ينظر منه إلى المشكلة على شاكلة نسبية أينشتاين العامة!

سوى أنّ التشديد على أهمية إبراز صلاحية الفعل الواحد لأن يكون صحيحاً وخاطئاً، يعود بنا

إلى البحث في الحسن والقبح سواء كانا عقليين أو عقلائيين، وكأنّ ستيربا يلمز من طرف خفي إتجاه برتراند راسل (1872 ـ 1970م) في تفسيره للحسن والقبح الذي سلك فيه مسلكاً شخصياً ذوقياً وأخضعهما للاعتبار الشخصي. فراسل يقيّم مفهومي الحسن والقبح على أساس العلاقة القائمة بين المفكّر (الإنسان) والشيء الذي يبحث عنه، فكلما كانت تلك العلاقة هي المحبة كان الشيء حسناً، وكلما كانت هي البغض كان الشيء قبيحاً، والحب والبغض يرجعان بنفسيهما إلى المنفعة والفائدة ولو من بعض الوجوه[1].

إنّ لازم هذا التفسير للحسن والقبح، للأخلاقي وغير الأخلاقي، أن تكون الأخلاق نسبيّة لا محالة، وعند ذلك ستحظى نسبيّة الأخلاق بدعم من التنوع الأخلاقي الفعلي الذي يرجع لتلك الرغبة والمحبة والبغض. أمّا وفق المقاربة التي قدمها ستيربا أنّ الواجب على دعاة النسبية تحديد الفعل نفسه أولاً، فبذلك نقترب من الحسن والقبح، بمعنى أنّ معيار الأخلاقية واللاأخلاقية يقوم على أساس النظر للفعل في نفسه وبتجرد عن كل نزعة، فعند ذلك نستطيع أن نقرر النسبية أو الاطلاقية في الأخلاق. والنسبيّة الأخلاقية كنظرية إنّما تحظى بالاعتبار والدعم من الواقع الأخلاقيّ المتنوع، عندما يستطيع النسبيون أن يقرّروا في حالة من هذا القبيل ـ أي النظر للفعل الواحد في نفسه وبتجرد ـ أنّ الفعل من شأنه أن يكون صحيحاً وخاطئاً في ذات الوقت وبغض النظر عن كل اعتبار. أمّا إذا لم يستطع النسبيون الأخلاقيون إثبات ذلك، فسيكون من المتعذِّر الركون إلى النسبية الأخلاقية، ويكون من الصعب على النسبيين في الأخلاق حينئذ الاستناد إلى التنوع والتعدد الأخلاقي الخارجي.

إنّ الذي ينفعنا في المقام ـ كما قرر ستيربا، وهو محق في ذلك ـ أن نرى الأفعال في ذاتها وفي عالمها، وليس في عالم الخارج المتزاحم الذي تتشابك فيه الأفعال، ولا تعرف العيش بسلام بسبب ما يلحقها من اعتبارات ومقولات أخرى. ومن ثم يكون الترجيح بين المتزاحِمين راجعاً للمبرِرَات والتجارب والغرائز وما يرتبط بذلك. والتنوع الأخلاقي المشاهد واقعاً والذي يستند إليه النسبيون في الأخلاق، مرجعه إلى النظر للأفعال والحكم عليها في عالم الخارج المتشابك، ومثل ذلك لا ينفعنا لتقرير صحة النسبية الأخلاقية، كما لا ينفع النسبيين الاستناد لهذا الواقع لتدعيم وجهة نظرهم. وإنّما نريد النظر لأداء الأمانة بما هو أداء للأمانة وإرجاعها لصاحبها مجرداً عن كل اعتبار زائد من نفع أو مكافأة، لنرى هل يمتلك شأنية أن يكون صحيحاً وخاطئاً في الوقت ذاته، فإذا ما وجدناه فاقداً لمثل هذه الشأنية، وأنّه لا يمكن إلاّ أن يكون أخلاقياً حسناً، فهذا يعني أنّ الأخلاق مطلقة ولا تحظى النسبية بدعم واعتبار.

[1]ـ المجتمع البشري، في الأخلاق والسياسة، برتراند راسل: 36، 42، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة حسن محمود، مكتبة الأنجلو المصرية.

لا مراء في أنّ اختلاف الأحكام الأخلاقية في موضوع ما، وتنوع الآراء في المجتمعات المختلفة، بل والمجتمع الواحد، هو نتيجة طبيعية للنظر للأفعال في عالم الخارج. أي أنّ عالم المصلحة والمفسدة التي يقف الإنسان عليها بعد التجربة، والمصلحة والمفسدة هي بطبيعتها مقولات نسبية. فما هو نفع ومصلحة عند فرد أو شعب أو في مقطع تاريخي معين، لا يكون كذلك لدى فرد آخر أو مجتمع مختلف، أو في مقطع تاريخي ثانٍ.

الأخلاق والمعرفة

بعد أن قرّر ستيربا ضرورة ملاحظة الفعل في نفسه لاختبار صلاحيته للاتصاف بالصحة والخطأ في وقت واحد، حتى يتمكن دعاة نسبيّة الأخلاق من تدعيم مقولتهم بالاعتماد على الواقع المتنوع، فالواجب بعد ذلك وفق ستيربا يقضي أن يكون الحكم على الأفعال بالصحة والخطأ مستنداً لأفكار متأنية فضلى. أي بعد نضج عقلي وفكري. فحتى تحظى نظرية نسبية الأخلاق بدعم الواقع المتنوع لابدّ أن يكون حكم بعض الناس على فعلٍ ما بالصواب مستنداً إلى أرقى مرتبة فكرية وصلوا إليها بعد التأمل والنضج، ويكون حكم الآخرين على نفس الفعل بالخطأ مستنداً لأفضل أفكارهم وبعد نضج تأملي. إنّ الأفعال التي يتعذّر على الناس (كتفادي المواد المسرطنة في القرون الوسطى) بلوغها بأفضل أحكامهم ليست أفعالاً يصح القيام بها أخلاقياً، لأنّ الأخلاقية تتطلب إمكانية الوصول إليها نوعاً ما. وهكذا عندما نقيِّم أحكام الناس الأخلاقية في الإطار الذي نظموها فيه سنتمكن أحياناً من معرفة أنّهم عَجَزوا عن التوصل إلى الأحكام التي نظنها صحيحة أخلاقياً. إذا صح ذلك فلن تكون أحكامهم متفاوتة مع أحكامنا من حيث وثاقة الصلة بالموضوع حتى وإن كان ما يظنونه صحيحاً ليس ما نظنه صحيحاً كالحاجة إلى النظافة في العمليات الطبية[1].

يعيد ستيربا الاختلاف والتنوع الفعلي المشاهد في الأحكام الخلقية إلى عدم توفر التشاور الكافي حول الموضوع قبل إصدار الأحكام، إذ ما لم نتوفر على معرفة الواقع بطريقة ما لا نستطيع أن نعطي حكماً خلقياً سليماً، ومن ثم يغدو الاختلاف الملاحظ في التقييمات الأخلاقية لفعل واحد، ليس كما افترضه دعاة نسبية الأخلاق، وإنّما مرجعه إلى الفشل في التفكير بحكمة حول تلك الأفعال، فثمة معادلة بين تنوع الأحكام الخلقية على فعل واحد وبين افتقاد التفكير المتأني السليم من جهة، وبين الاتفاق في الحكم الخلقي وبين التفكير الناضج المتأنّي.

وفق هذه المعادلة ستنحسر دائرة المؤهلين لإصدار الأحكام الأخلاقية، إذ ليس كلّ الناس

[1]ـ ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق: 14.

يمتلكون ذلك القدر الكبير من المعرفة والتأمل الفكري والحكمة. ومعنى ذلك أنّ الإيمان بنسبية الأخلاق أو إطلاقيتها ليس من شأن آحاد الناس من مراهقي الفكر ونيّئي الحِكمة، وإنّما هو شأن الناضجين فكرياً ومعرفياً، وهذا ما يقودنا إلى تحديد مرجعية لإصدار الأحكام الخلقية تتمتع بذلك القدر الكافي من الفكر والنضج والحكمة يؤهلها لإصدار أحكام عملية خلقية تحدد ما ينبغي وما لا ينبغي فعله للناس.

ويحق لنا هنا أن نثير بعض الأسئلة حول هذا العنصر. فهل يتوقف إدراك الحكم الأخلاقي على النضج العقلي والفكري؟ أم أنّ الأحكام الأخلاقية مدركات من سنخ آخر مختلف عن الفكر والتأمل النظري؟ وهل الحكم الأخلاقي المقصود هنا هو أصل الحكم الأخلاقي والمبادئ الأخلاقية والقيم الأساسية أم مفردات الأحكام الأخلاقية التي تخضع لتفاصيل الواقع؟ ولعلّنا نتوقف عند شيء من ذلك في قادم الحديث.

مرجعية الأخلاق

علاوة على عنصري تحديد الموضوع والنضج العقلي، فالمطلوب من نظرية نسبية الأخلاق أن تبين لنا المرجعية التي تستمد منها وتنسب إليها وتوسم بالأخلاقية باعتبارها. فهل النسبية ناشئة من النسبة إلى مجتمع ما صغيراً كان أم كبيراً؟ أم إلى المعتقدات الشائعة؟ هنا يقرّر ستيربا التالي: يجب أن تخبرنا النسبيّة الأخلاقية أيضاً بما يُفترض أن تنسب إليه الأخلاقية. فهل عليها أن تنسب إلى المعتقدات الشائعة في مجتمع ما أو لدى جماعة أصغر أو لدى أي فرد؟ إذا كانت متصلة بأي من هذه المعتقدات فإنّ أي فعل (القتل بالتعاقد مثلاً) قد يكون خاطئاً من وجهة نظر مجتمع معين وصائباً من وجهة نظر إحدى العشائر في ذلك المجتمع (المافيا مثلاً) وخاطئاً مجدداً من وجهة نظر أحد الأفراد المعنيين في ذلك المجتمع أو تلك العشيرة. ولكن في هذه الحالة لن يتمتع الأفراد بأي أسس منطقية للتقرير بشأن ما يتعين عليهم القيام به إذا أخذنا كل شيء في الاعتبار[1].

حقاً إننا ما لم نحدّد المرجعية الصحيحة والسليمة للأخلاق فإنّنا سندخل في فوضى النسبية الضحلة وضياع البوصلة الأخلاقية. إذ ما لم يكن هناك أساس موضوعي مطلق للأخلاق فعند ذلك لن نتمكن من القول أنّ مجموعة من الأفكار الأخلاقية أفضل من مجموعة أخرى، وإنّما تكون المجموعة الأولى صحيحة وأخلاقية بتبع الأساس الذي يؤمن به مجتمع معين، فيما تكون

[1]ـ ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق: 15.

المجموعة الثانية صحيحة وأخلاقية بتبع الأساس الذي يؤمن به مجتمع آخر، فاستحسان مجتمع لأخلاقيات ستالين وهتلر وموسوليني لا يعتبر تدهوراً أخلاقياً وتراجعاً في القيم الإنسانية وفق ميزان النسبية الأخلاقية، وما يترتب على ذلك من انعدام مرجعية موضوعية مطلقة، فما لم يحدد النسبيون مرجعية الأخلاق بشكل مقبول فعند ذلك سندخل في نسبية عشوائية، ولن تتمكن النسبية حينئذ من المحافظة على شيء من العقلانية أو تحظى بدعم الواقع الأخلاقي المتعدد.

يرى ستيربا أنّ دعاة النسبية الأخلاقية حتى لو استطاعوا إظهار مرجعية للأخلاق جديرة بالتفضيل على سواها، فإنّ ذلك لن يعدم المشاكل أمام النسبية الأخلاقية، إذ ستبرز حينئذ إشكالية طريقة اتخاذ القرارات الخلقية، فهل يتحتم على الأفراد حينئذ ـ وحتى يكون سلوكهم أخلاقياً- أن يعمدوا إلى سؤال من خبراء تلك المرجعية المناسبة عن الطريقة الفضلى للسلوك الأخلاقي أو بما يتعين القيام به؟ إنّ معنى ذلك أن يظلّ أفراد ذلك المجتمع منتظرين لقرارات خبراء المرجعية حتى يستطيعوا اتخاذ ما يلزم القيام به في سلوكهم وتداعيات حياتهم، وهذا بدوره يعطّل فاعلية الأخلاق في المجتمع وينتج شللاً وإعاقة سلوكية.

أو قد يُفترض أنّ خبراء تلك المرجعية يقومون بدءاً بتقديم لائحة لما هو الصحيح وما يلزم القيام به وما هو خاطئ ولا ينبغي فعله، ثم يقوم أفراد ذلك المجتمع بالتصويت ليكون رأي الأغلبية هو الميزان في تحديد السلوك الأخلاقي في المجتمع. إنّ هذه الفرضية وإن كانت مقبولة بمستوى معين وفق ستيربا، وتعطي للأخلاق بعداً تعاقدياً إلاّ أنّها تتطلب تحديد بعض الأسس المطلقة غير النسبية وغير الخاضعة للتعاقد تنطلق منها لتؤسس عليها فرضيتها في وجوب رعاية العقد الأخلاقي، كمبدأ رعاية المصلحة العامة مثلاً. وهذا يمثّل خروجاً على ادعاء النسبيين في أنّ الأخلاق تتمثل في رأي ووجهة نظر فحسب[1].

مساءلة ستيربا

أفهم أنّ مراد ستيربا من هذا النقاش في هذه النقطة بالتحديد الوصول إلى النتيجة التي يؤمن بها وقررها بعد ذلك في مقاربته لإشكالية التعددية الثقافية، من التأكيد على أنّ الأخلاقيات المدنية وحدها القادرة على تخطي النسبيّة ويمكن الدفاع عنها، وهي في الوقت ذاته قادرة على تأمين أسباب كافية متوفرة لجميع من تُطبّق عليهم للتقيّد بمتطلباتها، كما وتعطي تبريراً لاستخدام القوة

[1]ـ المصدر نفسه: 16.

لتطبيق تصوراتها وإمكانية إلقاء اللوم على غير المتقيّدين بها[1].

حتى تستطيع النظم الأخلاقية ـ كما يقرر ستيربا ـ تبرير استخدام القوة ضد غير الملتزمين بها، عليها أن تبرز لنا أسباباً كافية لكي يلتزم بها جميع الناس بلا استثناء، ومثل هذا الأمر غير متوفّر في الأسباب الدينية، لأنها لا تقدم تبريراً سوى للمؤمنين بها، ومن ثم تعجز عن تقديم تبرير لاستخدام القوة من أجل تطبيق متطلباتها الأخلاقية[2].

وستيربا في هذا التوجه لا يختلف كثيراً عما قرّره والتر ستيس (1886 ـ 1967م) من أن الكف عن الإيمان بالأساس الديني للأخلاق، وإن كان ينتج لنا نسبية أخلاقية، إلاّ أنّنا يمكننا تجاوز ذلك. أي إنّ إشكاليّة الذاتيّة التي تقودنا للنسبيّة، من خلال القول بوجود أساس دنيوي يمكن أن يكون ثابتاً وراسخاً بطريقة معقولة لا يؤدي إلى نسبيّة عشوائية. كما شرح ذلك تفصيلاً في كتاب الدين والعقل الحديث[3].

الواضح أن ستيربا ينتمي في الفلسفة الخُلقية إلى المدرسة الكانطية المعدّلة والمطوّرة من قبل أُستاذ الفلسفة السياسية في جامعة هارفرد جون رولز (1921 ـ 2002م)، والمدرسة المعروفة بنظرية العدالة والإنصاف، مع صياغة ستيربا نفسه لتجاوز مشكلة حقوق الحيوان والعدالة البيئيّة. وتنصُّ هذه الصيغة على الفتوى التالية: قم بتلك الأفعال التي سيُوافق عليها بالإجماع خلف ستار الجهل من وجهة نظر أولئك الذين يتأثرون بها[4].

وفق هذه الصيغة يكون الشخص أخلاقياً عندما تتطابق أفعاله مع المباديء التي يختارها الناس بالإجماع، وتحدد تلك المباديء التوزيع الملائم للحريات الأساسية والفرص والفوائد الاقتصادية، وحقوق الناس وواجباتهم تجاه المصالح الاجتماعية.

ولكن إلى أي مدى يصح ما ذكره ستيربا؟ وهل تتجاوز مقاربته الوقوع في إشكالية النسبية التي هرب منها؟ وهل يمكن لمقاربة الأخلاق المدنية أن تنأى بنفسها عن الملاحظات التي سجلها ستيربا على النسبيين في موضوع مرجعية الأخلاق؟

لا يعنينا كثيراً الآن التوقف عند كل هذه الملاحظات، ولكننا سنشير لبعض ما يناسب هذا

[1]ـ المصدر نفسه: -126 128، 161.

[2]ـ المصدر نفسه: 126.

[3]ـ الدين والعقل الحديث، والتر ستيس: 289 فما بعدها: ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى 1998م.

[4]ـ ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق: 46. وتلاحظ تفاصيل رؤية رولز في: العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، جون رولز، ترجمة الدكتور حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى 2009م.

المقام في فقرة لاحقة، لنرى هل أنّ ما يقدمه لنا الدكتور ستيربا من أخلاق دنيوية مدنية وفق الصيغة الكانطية المعدلة يتجاوز النسبية أم لا وذلك بغض النظر عن مواضع الاتفاق والاختلاف مع الأخلاق الكانطية؟

نسبية الحقيقة

لقد افتتح جيمس ستيربا أفقاً آخر في نقاش دعاة نسبية الأخلاق. عنيتُ به أُفقَ نظرية المعرفة وما تقرره من كون الحقيقة مطلقة أو نسبية، والتي تعتبر من مُهمّات مسائل الابستمولوجيا. وقد أراد ستيربا بذلك اختبار نظرية نسبية الأخلاق داخلياً، ذلك أن كل نظرية حتى تستقيم لابدّ أن تحظى بالانسجام داخلياً مع نفسها وفق قانون الهوية واستحالة التناقض. فالإشكالية المهمة التي تواجه دعاة نسبية الأخلاق تتمثل في أنّ هذا الإدعاء نفسه ليس نسبياً، وإنّما هو إدعاء مطلق لكل زمان ومكان، فهو يقرر حقيقة تقول: إنّ الأخلاق نسبية ولا يمكن أن تكون إلاّ نسبية، وهذا تناقٍ بيّن. إذ كيف تكون الأخلاق حقيقة نسبية وهي تقرر لنا ذلك بشكل مطلق؟ إذ ما لم نؤمن بأنّ الحقيقةً مطلقة فإنّنا نعجز عن القول أنّ الأخلاق نسبيّة لأننا بذلك نطلق القول بنسبية الأخلاق ونقرر النسبية كحقيقة مطلقة.

ويرى ستيربا أنّ نسبية الأخلاق قد يمكن الدفاع عنها أمام هذه الإشكالية بافتراض أن القاعدة التي تقول: الأخلاق نسبية ليست قاعدة أخلاقية ولا تقرر حكماً أخلاقياً، ومن ثمّ فافتراض أنّها مطلقة لا ينافي نسبية الأخلاق! ولكن مثل هذه المقاربة كما يقرر ستيربا لا تصمد كثيراً في الدفاع عن نسبية الأخلاق، ذلك أن الحقيقة إذا لم تكن نسبية فما هو المبرر للاعتقاد بأنّ الأخلاق نسبية، وبجملة أخرى: ما هو المبرر للاعتقاد بأنّ العنصر الأخلاقي الجيّد نسبي مع الإيمان بأنّ الحقيقة ليست نسبية؟!

ويمكن أن تصاغ هذه الإشكالية بشكل آخر بأنّ يقال: إنّ دعاة نسبية الأخلاق إما أنهم يفترضون أنّ دعواهم حقيقية وإمّا أنّهم لا يفترضون ذلك. وواضح أنّ الافتراض الثاني لا قيمة له لأنّه لا يحكي عن مضمون معتبر، ولا يُتصور أنّ دعاة نسبية الأخلاق يقولون به، لأنّهم يريدون تقرير حقيقة تقول أنّ الأخلاق نسبية وليست مطلقة لكل زمان ومكان، واستندوا في تقرير ذلك إلى الواقع المتنوع أخلاقياً. وحينئذ فهذه الحقيقة إما أنّها نسبية وإمّا أنّها مطلقة. فلو كانت نسبية فهي قاصرة عن تقرير أنّ الأخلاق نسبية، إذ حتى يمكنها تقرير ذلك لابدّ أن تخرج عن بزّتها النسبية للإطلاق، فإذا كانت مطلقة، وكانت الحقيقة غير نسبية، فحينئذ ما هو المبرّر للاعتقاد الفعلي بأنّ العنصر الأخلاقي الجيد والصحيح نِسبي؟!

أمّا تبني القول بنسبيّة الحقيقة فهو يولّد إشكالية الجذر ونقائض المعرفة (البارادوكس)، لأنّ القول بنسبيّة الحقيقة حقيقة، فإذا شملتها قاعدة نسبيّة الحقيقة وقعنا في التناقض (بارادوكس)، إذ مع التسليم بنسبيتها نسمح لنقيضها وهو الحقيقة المطلقة بالحياة، وإذا استثنينا القاعدة من الشمول لنفسها قضينا عليها وعلى كونها قاعدة!

إنّ النسبيّين في النظرية الخلقية يعجزون ـ كما يقرر ستيربا ـ عن تفسير وبيان السرّ في عدم التزام نظريتهم بالنسبية في مدعاها، ومن جانب آخر يعجزون كذلك ـ فيما لو التزموا بأنّ الحقيقة مطلقة ـ عن بيان مبرر مقبول لالتزامهم بكون الحقيقة مطلقة، الذي يمثل مقولة خصومهم!

هكذا يضع ستيربا دعاة نسبية الأخلاق أمام أربعة إشكاليات، تحتاج للمقاربة حتى تتمكن نظرية نسبية الأخلاق من الاستناد للواقع المتعدد والمتنوع خُلقياً لتدعيم وجهة نظرها القائلة بأنّ الأخلاق مجرد رأي ووجهة نظر. وقد لخّص ستيربا الإشكاليات الأربعة قائلاً: أولاً، يصعب على النسبيّين الأخلاقيين إظهار أنّه في وسط التنوع الأخلاقي القائم هناك أفعال كافية متوفرة يتشاور بها الناس، بحيث يحكم على الفعل نفسه بأنه صائب من قبل البعض، وخاطئ من قبل آخرين يتبعون جميعاً أفضل مشاوراتهم الأخلاقية. ثانياً، يصعب على النسبيّين الأخلاقيين تحديد الجماعة المرجعية المناسبة التي ستحدد من خلالها الأخلاقية. ثالثاً، حتى لو افترضنا إمكانية تحديد الجماعة المرجعية المناسبة، يصعب على النسبيين الأخلاقيين تفسير لم لا تلتزم نظريتهم بشيء من القيمة النسبية للأحكام الأخلاقية من الدرجة الأولى على الأقل. أخيراً، يصعب على النسبيين الأخلاقيين تفسير سبب التزامهم ببيان غير النسبيين للحقيقة[1].

لكن ستيربا في الوقت الذي أبرز هذه الإشكاليات أمام دعاة نسبية الأخلاق، وجعلها نظرية غير قابلة للتصديق، رأى أن ذلك لا يهزمها بشكل كامل، ولست أدري إنّ كان ينطبق ذلك على الأخلاق المدنية التي يؤمن بها!

ملاحظات ختامية

بداية نحن نختلف مع دعاة نسبية الأخلاق في اتخاذهم المنهج التجريبي طريقاً للكشف عن الأخلاق والتعامل معها بوصفها معطى تجريبيّاً محسوساً. فاتخاذ المنهج التجريبي يقضي على وجود مبادئ أخلاقية مطلقة لكل زمان ومكان. فالفيلسوف التجريبي يلجُ الفلسفة الخلقية بلا سند

[1]ـ ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق: 17.

قبلي غير إخلاصه لنزعته التجريبية وأن تكون نتائج بحثه منسجمة معها. وهذا يفرض عليه أن لا يمنح قضايا الأخلاق شيئاً مختلفاً عن سائر قضايا الواقع التي يحاول الكشف عنها تجريبياً، ومن ثمَّ فهو يستبعد العقل وسلطانه وضروراته، ويفسر الأخلاق بعيداً عن كل معطى قبلي عقلي، وحينئذ يكون من الطبيعي جداً أن يقول بنسبية الأخلاق ويفسّرها تفسيراً حسياً، ويقيمها وفق قاعدة المنفعة واللذة وغيرهما من المقولات.

من جهة ثانية، نوافق ستيربا في تسجيله أصل الإشكاليات الأربعة على دعاة النسبية الأخلاقية، ولكننا نختلف معه منهجاً ونتيجة، وإن اتفقنا في رفض مقولة نسبية الأخلاق، ولكن المنطلق والفضاء والنتائج مختلفة. ونختم بمجموعة ملاحظات:

أولاً: نحن نقرّ أنّ لكل مجتمع ونظام قائمة من الأخلاقيات يلتزم بها وأتباعه، ويوصف بالأخلاقية تبعاً لالتزامه بتلك القائمة، ونتيجةُ ذلك نسبيةُ الكثير من المفاهيم الأخلاقية المتداولة في العالم المعاش. ولكن هذه النسبية تختلف عمّا يقوله دعاة نسبية الأخلاق، فهي نسبية لاحقة للتجارب البشرية والظروف الاجتماعية والتاريخية والمصالح والمفاسد التي يعمل بنو البشر على اكتشافها. ومثل ذلك لا يلازمه أن تكون الأخلاق في واقعها نسبية، ولا وجود لمعايير ومقاييس أخلاقية مطلقة ومتعالية على التجارب والظروف المختلفة، يدركها العقل بالحدس والبداهة بعيداً عن كل تجربة، كما في اعتقادنا بعقلية الحسن والقبح. فالنسبية التي ننكرها هي نسبية الأخلاق في الواقع وعالم الثبوت وعالم الأفعال في ذاتها، إذ للقيم الأخلاقية والمبادئ الأساسية في هذا العالم استقلال تام عن تقييماتنا الخاصة وآرائنا ووجهات أنظارنا، وإنما تفرض نفسها بطريقة أولية حدسية، فالمبادئ الأخلاقية موضوعية قائمة بذاتها، وأما إدراكنا لها، أو لتفاصيل المواقف الأخلاقية في العالم المعاش المتزاحم المتشابك، فهو يتغير بحسب تغير الزاوية التي نوجه منها رُؤيتنا لتلك القيم، وبحسب الغايات الأساسية التي يؤمن بها كل مجتمع، وحسب سُلّم الترجيحات بين الأهم، والمهم، والمتزاحِمين، الذي يختلف باختلاف الأنظمة الفكرية، وإدراكها للمصالح والأولويات وفق رؤيتها لمجمل ما يتصل بحياة الإنسان.

وبجملة أخرى: نحن نقرّ بالنسبية التوصيفية، بمعنى أن المجتمعات فضلاً عن الأفراد مختلفة اختلافاً شاسعاً حول بعض أو جميع الأحكام الأخلاقية، وهذه النسبية لا تتضمن حكماً بالصحة أو الخطأ على حكم من تلك الأحكام، وإنّما تتضمن توصيفاً لوجود تعدد في الأحكام الأخلاقية. وأما المرفوض فهو النسبيّة الماوراء الأخلاق، بمعنى نفي وجود حكم أخلاقي مطلق في الواقع،

لأن الأخلاق ـ كما تفترض النسبية الماورائية- ترجع للإحساس وسليقة الإنسان ورأيه والتعاقد والتوافق المجتمعي، ومن ثم لا يكون اعتبارها وأخلاقيتها مطلقة وعامة.

ثانياً: إضافة لما سجّله ستيربا على دعاة النسبية الأخلاقية، يمكن أن يلاحظ: إنّ دعاة النسبية الأخلاقية انطلقوا في تأسيس رؤيتهم من أخذ التنوع والتعدد الأخلاقي في الواقع كأمر مسلّم لا نقاش فيه، أي أنهم بعد إذعانهم بالواقع المتعدد أخلاقياً في حياة الإنسان انطلقوا في عملية تفسير ذلك الواقع الأخلاقي المتنوع، فأرجعوه إلى الآراء ووجهات النظر. فالأخلاق إنما تتعدد وتكون نسبية بسبب ما تمثّله من آراء ووجهات نظر. وهنا من حقنا التساؤل: هل هذا التفسير للواقع الأخلاقي المتعدد يتضمن توصيات أخلاقية عملية أم لا يتضمن ذلك؟ فهل رؤية دعاة نسبية الأخلاق مجرد إخبار عن الواقع وتفسيره لا أكثر، أم أنّها تتضمن مضافاً لذلك توجيهات وتوصيات عملية تترتب على القول بأنّ الأخلاق نسبيّة، كاحترام أخلاق الآخرين ومنظوماتهم العملية وعدم جواز فرض النُظم الأخرى عليهم تحت أي تبرير؟

فإنّ كانت رؤيتهم لا تتضمن أي توجهات عملية سلوكية، وإنّما يقتصر دورها على تفسير وبيان أسباب ذلك التنوع الأخلاقي الواقعي، فمثل هذه الرؤية حينئذ لا تقدم لنا كثيراً، وإنّما تظل عزاءً يُسلّي به النسبيون أنفسهم، ومن ثم فليس لرؤيتهم تأثير على خيارات الآخرين الذين يؤمنون بإطلاقية الأخلاق وينطلقون في ذلك من منهج مختلف عما هو لدى النسبيين، سواء في ميدان الأخلاق أم في ميدان نظرية المعرفة وتفسير الحقيقة.

أمّا إذا اختاروا الشق الأول، وقالوا بأنّ هذه الرؤية تتضمن توصيات عملية أخلاقية بضرورة احترام أخلاق الآخرين وعدم التعدي عليها وفرض أخلاق أخرى انطلاقاً من نسبية الأخلاق، فهذا يعني حينئذ أنهم تحولوا من تفسير واقع التعدد الأخلاقي والحكاية عنه إلى إعطاء توصيات عملية سلوكية تنتمي لميدان الحكمة العملية وما ينبغي وما لا ينبغي فعله. ومثل هذا الانتقال، أي من أحكام الواقع إلى أحكام الواجب، من نسبيّة الأخلاق واقعاً إلى ضرورة احترام منظومة أخلاق الآخرين عملاً، غير مقبول منطقياً. إذ لا يمكن استنتاج قواعد الحكمة العملية والسلوك والتشريع والأخلاق من الواقع وما يتضمنه من قوانين منطقياً، فهذه الانتقالة تفتقد للأساس المنطقي، لعدم وجود علاقة استنتاجية منطقية بين أحكام الواقع وأحكام الواجب، كما سجّل ذلك الفيلسوف الإسكتلندي المعروف ديفيد هيوم أمام البحث الأخلاقي

والقيمي عامة[1]. وهذه الانتقالة كان ستيربا قد عابها على علم الأخلاق الغربي في استجابته لإشكالية البيئوية[2].

ثالثاً: بشأن الإشكالية الأولى التي سجّلها ستيربا على دعاة نسبية الأخلاق، نقول: إننا برغم من تسليمنا بما ذكره ستيربا من ضرورة النظر للأفعال بما هي لإظهار شأنيتها وصلاحيتها للاتصاف بالصحة والخطأ في وقت واحد من شخصين مختلفين، إلاّ أنّ ذلك ليس مطّرداً في كل الأفعال، إذ ثمّة أفعال ليست بالقليلة يقف العقل عاجزاً عن إدراك الصحة والخطأ فيها أو الأخلاقية واللاأخلاقية مهما كان مزوداً بالتأمل والتأنّي. ومثل هذه الموارد تمثّل عقبة أمام التوجّه الليبرالي الذي يطمح لإخضاع كل شيء لعقله. ومذهب الأخلاق الكانطية بأي صيغة كان وبمقولاته القبلية كمفهوم الواجب، يعجز عن أن يكون مقياساً لشريعة أخلاقية من دون أن تتلوّث الأحكام التفصيلية الأخلاقية بالميول والنوازع الحسية والنفعية. ثمة أسئلة طرحها نفسه عن الانتحار والكذب والإحسان، تبيّن لنا صعوبة أن يكون الحكم أخلاقياً وسليماً من النوازع والاعتبارات الأخرى.

هذه الملاحظة تجري فيما ذكره ستيربا في الأخلاق المدنية، ومن ثمّ يكون رجوع إلى المقاييس النسبية المختلفة بحسب المجتمعات وما تقدره من أوليات وما تزودها به التجارب والخبرة من مصالح.

بعد أن قرّر كانط حرمة الانتحار وحظره أخلاقياً لأنّه يمثل انتهاكاً للإنسانية! عاد ليطرح سؤالاً تركه بلا جواب، يتمثل في حكم أن يقدم الإنسان على موت محقّق لأجل إنقاذ الوطن، فهل يعدُّ ذلك من الانتحار؟ وهكذا طرح أسئلة فيما يرتبط بالكذب والإحسان التي حارَ في جوابها، فضلاً عن التعليل بانتهاك الإنسانية، هذا المفهوم الفضفاض الذي لا يعرف الحدود والقرار، وتختلف الأنظار بشأنه!

هذا يعني أنّ المبدأ الصوري في الأخلاق الكانطية التي تبنّاها جون رولز وجيمس ستيربا مع تعديلات وإضافات، فاقد لإمكانية أن تكون مقياساً تنضبط على أساسه قواعد التشريع الأخلاقي. ذلك أن التشريع يلاحظ السلوك والأفعال في عالم التجربة والواقع والخبرة، عالم الممارسة الإنسانية، والأفعال في هذا العالم كما ألمحنا لذلك مسبقاً، لا تعيش بسلام، وإنّما تلتبس وتتشابك بعضها مع بعض، وتتزاحم، فقد يكون الفعل الواحد مصداقاً للفضيلة والرذيلة في وقت واحد. وهذا المعنى يسري على سائر المقولات، فالحرية على سبيل المثال التي هي قاعدة الإلزام الأخلاقي

[1]ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة: 531 -532.
[2]ـ ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق: 76 -80.

وجوهر السلوك وميزان المسؤولية، تخضع في عالم الممارسة لمحددات موضوعية، فهي حرية في عالم العقل الخالص، ولكنها في عالم الممارسة تلتبس بمعوقات الطبيعة، ولذا يجعلها أرباب التشريع مرنة قابلة للاستثناء والتخصيص، ومن هذا نعرف السرّ في تعبير فقهاء التشريع الإسلامي «ما من عام إلاّ وقد خُصّ».

رابعاً: لقد سجّل ستيربا في ثاني إشكالية تتطلب مقاربة من قبل دعاة نسبية الأخلاق، أنّ الوصول للحكم الأخلاقي الصائب على فعل ما لابدّ أن يكون بعد النضج العقلي والتأمل الفكري وأفضل أفكار الإنسان. ويبدو لنا أنّ ستيربا وقع في نفس الإشكالية التي وقع فيها النسبيون الأخلاقيون لما استندوا للواقع المتنوع لتقرير أن الأخلاق نسبية! إذ من الواضح أن سلوك غالب البشر محكوم بالمصالح والمفاسد والعدوان والأنانية، ولا علاقة له بالأفكار العقلية، إلاّ أنّ ذلك لا يصح مستنداً للقول: إنّ الحكم الأخلاقي الصحيح المنصب على الفعل ذاته إنّما يتوصل إليه بعد التأمل الفكري والتأني، فخضوع سلوك البشر للغرائز والعدوان والدوافع النفسية والفسلجية لا ينفي وجود مدركات أخلاقية بديهية لا تتوقف على ملاحظة أو تأمل فكري ونضج تشاوري. ولعل نظرة بسيطة إلى تاريخ الأفكار والأشخاص تبين لنا ذلك. فالفيلسوف اليوناني أرسطو طاليس له فتاوى أخلاقية تدخله في جملة المنحطين أخلاقياً برغم مقامه العلمي الشامخ، فيما نجد عكس ذلك لدى تلميذه الإسكندر المقدوني. فعلى الرغم من عدم صحة المقايسة بينهما في الفكر والفلسفة والنضج العقلي، إلاّ أنّ الإسكندر يعتبر أكثر نبلاً وأخلاقيةً من أرسطو.

وهذا يدلنا على أنّ الأخلاق غير تابعة للعلم ولا ترتبط به ولا بالنضج العقلي والتأمل الفكري، وإنّما هي خاضعة للإدراك البديهي لمبادئ السلوك العملي من الحسن والقبح، واستجابة لنداء الضمير.

ويبدو أن ستيربا في هذه الملاحظة قد نظر للأفعال في عالم تشابكها الخارجي، وما يتداخل في ذلك من مصالح ومفاسد وغرائز وطبائع، فطلب أن نرجئ الحكم الأخلاقي إلى ما بعد التشاور والنضج والتأمل، حتى يكون حكمنا أكثر أخلاقية وأقرب رحماً من الواقع. وهذا خروج عما قرّره في الإشكالية الأولى.

إنّ المعرفة النظرية والفكر لا ينتجان نظاماً أخلاقياً ولا قواعد سلوكية. سوى أنّ التقدم المعرفي والنمو الفكري يُسهمان في اكتشاف آليات التطبيق، ومعرفة الوسائل الأنجع في تجسيد الأخلاق وتحقيق المبادئ القيمية من خير وعدالة؛ وحينئذ يحق لنا التساؤل: هل أسهمت النزعة التجريبية

المتقدمة والمذهب المادي وأخلاقه النفعية في بناء عالم أفضل يتشارك فيه جميع الآدميين من الشعوب المختلفة في قراراتهم وتقرير مصيرهم، وهي الفكرة التي تدعي الليبرالية أنّها تمثّل جوهر مشروعها؟ إنّنا لا نحتاج بعد هذا التساؤل لاستعراض قصص الواقع ومآسيه!

خامساً: إنّ ستيربا وفي إطار سعيه لمقاربة التحديات الثلاثة التي يواجها علم الأخلاق الغربي، تبنى النظرية الأخلاقية التي قال بها جون رولز في العدالة والإنصاف مع إضافات، والتي تنص على أن الشخص يكون أخلاقياً عندما تتطابق أفعاله مع المبادئ التي يختارها الناس بالإجماع، ومن ثم اعتقد ستيربا أنّ الأخلاق المدنية الوحيدة القادرة على تخطي إشكالية نسبية الأخلاق، وتوفّر لنا مبررات لتطبيقها على الجميع واستخدام القوة ضد مخالفيها. ولنا أن نسجّل هنا:

أ): إننا كيف نستطيع الاختيار في ظل حجاب الجهل؟ وكيف يمكن للإنسان في جو الفراغ وغياب النموذج وعلامة الطريق أن يقرّر؟ فإذا ما كان الإنسان يجهل حقيقة ذاته فمن العبث حينئذ الطلب منه أن يتخيّل خطةً لحياته! فإذا ما جُرّد الإنسان عن الجماعة التي ترفده بهويته، وجُرّد عن نظمه وتقاليده، فسيكون من المتعذّر عليه اختيار أي شيء على الإطلاق.

ب): إنّ هذه النظرية تفترض اجتماع أشخاص لاختيار القواعد والمبادئ التي ينبغي أن تقود بنية المجتمع وتوزّع الخيرات من حقوق وحرّيات وثروات وغيرها، وهؤلاء في ظرف توفرهم على الوعي بالمعطيات المتصلة بتاريخ الإنسانية، جاهلون كل الجهل بخيراتهم ومنافعهم الفردية الخاصة في الوضع المستقبلي القادم بعد إقرار العقد. وهذا هو معنى ستار الجهل الذي تحدث عنه رولز وستيربا، فلولا هذا الحجاب لما خضع اختيار مباديء العدالة للعقلانية ولتماهى مع النفعية.

وهنا يحق لنا القول:إنّه ما لم يكن هناك فهم مسبق لمعنى الخير وآلية تطابقه مع رعاية حقوق الآخرين، وما لم يكن هناك إدراك قبلي أن هناك حقوقاً وواجبات، لما استطاع خبراء الأخلاق المدنية المؤسّسون للعقد، أن يقرّروا أن الفعل الأخلاقي هو الذي يتطابق مع المبادئ التي اختارها الناس بالإجماع تحت ستار الجهل!

ج): من حقنا أن نسأل الدكتور ستيربا عن مفهوم العدالة التي تتحقق عبر رعاية المصالح العامة والمبادئ التي اختارها الناس بالإجماع؟ إنّ العدالة مفهوم قيمي نسبي تابع وليس مفهوماً متعالياً حتى يشكل مرجعية لمبادئ الأخلاق المطلقة، ونقرر على ضوء ذلك أخلاقية الفعل بإزائه. فالعدالة من وجهة نظر الرأسمالي تختلف عن العدالة في مفهومها الاشتراكي، وكلاهما يختلفان

عن العدالة عند المتُديّن بالدين الإسلامي مثلاً، وهذا يفترض أن يحدد مفهوم العدالة مسبقاً تجريبياً ثم ننطلق لجعله غاية للمبادئ التي سيختارها الناس بالإجماع، مما يعني أن الأخلاق المدنية لا تخرج عن إشكالية النسبية التي سجّلها ستيربا وهرب منها.

علاوة على ذلك؛ فإنّ افتراض أن الأخلاقية متطلبةٌ عقلائياً لا يساوي الإيمان بالأخلاق المدنيّة، لأنّ المدنيّة مفهوم بعدي تجريبي وليس مفهوماً قبلياً، وإذا كان تجريبياً خضع للتقييم النسبي، ومن ثم سيعجز عن تقديم مبرّرات كافية للالتزام بمتطلباته الأخلاقية بالنسبة لغير المؤمن به، فالادعاء بأنّ المدنية وحدها متوفّرة للجميع هو ادعاء يكذّبه الواقع. إنّ قاعدة رعاية المصلحة العامة قد تقتضي من وجهة نظر أخرى، أن تراعي الأقليّة في مجتمع ما هَويّةَ الأغلبية من أبناء ذلك المجتمع، وحينئذ يمكن افتراض وجود مبرر لتطبيق أخلاقيات الأكثرية.

ثم عليَّ أن افترض كون الإنسان طيّباً وخيرّاً بذاته، وافتراض أن هذه الخيرية والطيبة تشكل تحديداً إضافياً للشخص الفاضل أخلاقياً، يتوقف على تحديد المراد من الخير الذي يمثّل سؤالاً مركزياً في فلسفة الأخلاق، فحتى يمكن لمفهومي الطيّب والخيرّ المساهمة في تحديد الشخص الفاضل أخلاقياً لابدّ من تحديد المراد منهما مسبقاً.

هـ): بتصوري إنّ ستيربا بإثارته لمسألة مرجعية الأخلاق ومسائل أخرى قد افتتح الباب على مصراعيه للنقاش فيما يسمى بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والذي تبنته الأمم المتحدة عام (1948م). والنقاش حول هذا الإعلان في مرجعيته ونسبيّته أمر له سابقة ليست بالنادرة في دنيا الأفكار الغربية[1].

والمفارقة أن هذا الإعلان الحقوقي جاء بهدف ردم الفجوات الأخلاقية والقانونية والسياسية التي أحدثتها القوى المناهضة للعالمية، فأسهم في ترسيخ فكرة العالمية الحقوقية، وضرورة اعتراف دول العالم جميعاً بحزمة من المبادئ والحقائق الأخلاقية المتعالية المطلقة، في الوقت الذي كان الإتجاه السائد في دنيا الفكر الغربي يتبنى نسبية الحقيقة ونسبية القيم، قافزاً في ذلك الإعلان على التنوع الأخلاقي والثقافي والتاريخي الواضح للعيان، والذي لا يقل أهميّة عن الإعلان المشار إليه!

[1]ـ ينظر على سبيل المثال: الاستسلام للمثالية، أنثروبولوجيا حقوق الإنسان، مارك غوديل، ترجمة الدكتورة هناء خليف غني، باشتراك ثلاثة دور نشر: مكتبة عدنان ومنشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى 2015م؛ فكرة حقوق الإنسان، تشارلز آر. بيتز، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، فبراير 2015م.

المسؤولية الأخلاقية زمن الحرب

تهافت نظرية الحروب العادلة

ويليام ف. فيليس[*] William F.Felice

في هذه المقالة "المسؤولية الأخلاقية زمن الحرب" يقترب وليام ف. فيليس أستاذ العلوم السياسية في كلية إكيرد، ومؤلف كتاب: «الصفقة العالمية الجديدة: حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية في السياسة العالمية»، من واحدة من أبرز وأعقد القضايا التي تعبرها الحضارات منذ تشكلها وإلى أزمنتنا المعاصرة، بينما يعتقد البعض أنّه ثمة فرق وتمييز بين مصطلح «الإثيكي» (ethical) والمورالي (moral) يظل الكثير من الفلاسفة يعتبرونهما مترادفين، فالأول مشتق من اللغة الإغريقية والثاني من اللاتينية، ولذلك فحين يستخدمهما المؤلف في مقاله هذا فإنّهما يؤديان الوظيفة نفسها والمقصد نفسه. ولهذا السبب عمدنا إلى استخدام مصطلح الأخلاق للإشارة إلى المصطلحين معاً في تعريبنا لهذا المقال.

المحرر

في كل يوم يجد كلٌّ منّا نفسه يصدر أحكاماً أخلاقية فيما يتعلق بالأفعال الفردية. نحن نفعل ذلك طوال الوقت، فنصدر أحكاماً أخلاقية على الأفراد الذين يرتكبون جرائم القتل والغش والكذب والسرقة، وكذلك نجد أنفسنا نتوقع من كل فرد من أفراد النوع الإنساني أن يتصرف على أساس مبادئ «كونية كليّة» في تعاملهم مع الآخرين بغض النظر عن عرقهم وجنسهم وميلهم الجنسي

* ـ مفكر سياسي، أختير كأستاذ العام في فلوريدا عام 2006 من قبل مؤسسة كارنيجي للتقدم التعليمي ومجلس تقدم وتعزيز التعليم.

ـ النص الأصلي للمقال: Moral Responsibility in a time of war
ـ المصدر: Social jastice vol 35 - n3 2008 -2009
ـ تعريب: رامي طوقان ـ مراجعة: ألبير شاهين.

وطبقتهم الاجتماعية. أمّا على المستوى الوطني فإنّ مطالبنا المتعلقة بالصالح العام ومسؤوليات المنصب العام وواجباته جميعها مبنية على أحكامنا الأخلاقية.

ما يهمني هنا هو مستويات المسؤولية والمحاسبة الأخلاقية، قد يصعب في المنظمات العملاقة ذات البيروقراطيات الضخمة (مثل الشركات الكبرى والحكومات والجامعات) أن تعزى المسؤولية الشخصية إلى أي شخص معين، وهي المشكلة التي يسميها دينيس طومسون «الأيدي الكثيرة»، أي أنّه حين تتسبب أفعال الحكومة بالضرر للأبرياء فعادة ما يصعب تتبع «بصمات المسؤولية» لأفراد بعينهم، بل تميل الأمور إلى نفي مسؤولية شخص بعينه، وبدلاً من ذلك يلقى باللوم على «النظام» أو «الحكومة» أو «الدولة». وكثيراً ما يشعر المواطنون بأنّهم عاجزون عن ربط انتقاداتهم للحكومة مع أفعال الأفراد ضمن بُنى الدولة وهيكلياتها (طومسون 1987: 5-6).

لقد أُتُخذت القرارات بشن الحرب على العراق واحتلاله بعد ذلك من أعلى المستويات الحكومية سواء في الولايات المتحدة أم بريطانيا، فالمسؤولية الأخلاقية والقانونية إذن تقع على عاتق الرئيس الأميركي ورئيس الوزراء البريطاني، ووزرائهما، لأن هرميّة المسؤولية السياسية والإدارية تعني هرمية مماثلة في المسؤولية الأخلاقية، ولكن هل يمكن لتحليل أخلاقي للحرب أن يقف مع أفعال الرئيس ورئيس الوزراء وكبار مستشاريهما؟ أم هل على أشخاص آخرين في الحكومة أن يوضعوا تحت مجهر المساءلة الأخلاقية؟

لقد تم تفحص تصرفات كولِن باول على وجه الخصوص بعمق وبالتفصيل بسبب مواقفه كوزير للخارجية، فهل كان عليه أن يتصرف بطريقة مختلفة من المنظور الأخلاقي؟ فمثلاً لو كان معارضاً بالفعل لسياسات الولايات المتحدة في سجني غوانتانامو وأبو غريب ألم يكن من واجبه الأخلاقي أن يستقيل؟ يدافع البعض عما فعله باول قائلين أنّ ما فعله هو الصحيح، لأنّهم يعتقدون أنّ كفاحه ضمن الأدارة الأميركية وكوزير للخارجية هو الطريقة الأمثل لتصحيح بعض السياسات الشائكة أخلاقياً، ولكن كان مشهد الوزير باول وقد بدا أنّه يضحي بمبادئه الأخلاقية أثناء حملاته الإعلامية الحماسية للحرب مؤلماً بالنسبة إلى الكثير من المراقبين، فهل أعطى عجزه عن الاستقالة الضوء الأخضر للإدارة كي تستمر في سياساتها المثيرة للجدل أخلاقياً؟

تتجاوز هذه القضايا مهام وزير الخارجية في الإدارة الأميركية، إذ إنّ تسلسل الأسئلة هنا هو كما يلي: ما هي المسؤولية الأخلاقية التي يتحملها «الآخرون» في الحكومتين الأميركية والبريطانية؟ وإذا اعتقد أحد من هؤلاء أن الحكومة البريطانية أو الأميركية قد انتهكت المعايير الأولية التي تقوم

عليها العدالة والأخلاق فماذا عليه أن يفعل؟ وإذا ما تعرض صوت الفرد للإهمال ضمن الحكومة فهل يترتب عليه واجب أخلاقي بأنّ يستقيل؟

في بريطانيا، كثيراً ما تعني المسؤولية الأخلاقية الاستقالة من المنصب احتجاجاً على سياسات يجدها المسؤول الحكومي مشبوهة أخلاقياً، وفي النظام البرلماني البريطاني يحتفظ الوزراء باستقلالية أكبر عن الفرع التنفيذي للحكومة من نظرائهم في الولايات المتحدة. وقد كانت لائحة القياديين الحكوميين البريطانيين الذين استقالوا احتجاجاً على قرار توني بلير بالتحالف مع الولايات المتحدة في غزو العراق مثيرة للإعجاب وتشمل الأسماء التالية: بوب بليزارد، وآن كامبل، وروبن كوك، وجون دنهام، ومايكل جابز. فوستر، ولورد هانت وكين بورتشاس، وآندي ريد، وكان روس وكلير شورت، وإليزابيث ويلمزهيرست.

لكن قبول المسؤولية الأخلاقية المتعلقة بقرارت وزارة الخارجية الأميركية لم تؤد في أغلب الأحوال إلى الاستقالة، وفي الواقع وخلال كامل تاريخ الولايات المتحدة الأميركية لم يقم إلاّ وزيرا الخارجية (ويليام جينينغز بريان وسايروس فانس) بالاستقالة على أسس أخلاقية. لقد قام عدد من مسؤولي الخدمة الخارجية في الولايات المتحدة بالاستقالة احتجاجاً على الحرب في العراق ويشمل هؤلاء دبلوماسيين مخضرمين مثل جون إتش براون وجون برادي كيسلنغ وماري آن رايت، فهل كان هؤلاء المسؤولون على حق في تصرفهم هذا؟ أم هل كانت هذه الاستقالات الصارخة أمثلة على «الأنانية الأخلاقية» (أي أنّها كانت مجرد سعي من الشخص «الأخلاقي» كي يحافظ على سمعته الشخصية بغض النظر عما يحصل لباقي المجتمع (ويليامز 1891: 44-54)؟ ألم يكن من الأفضل لهؤلاء الدبلوماسيين أن يعملوا من داخل النظام ويكافحوا من أجل قناعاتهم الأخلاقية في إطار الحكومة؟ أليس هذا التصرف أكثر فعالية من الاستقالة؟

لقد أغرق غزو العراق الشعب الأميركي في مستنقع أخلاقي أدى بالكثيرين إلى الاستنتاج بأنّ هذه لم تكن حرباً «عادلة»، وقد أدى عاملان مهمّان إلى هذا الاستنتاج: الأول هو نظام الأمم المتحدة للسلام العالمي والذي تأسس بعد الحرب العالمية الثانية، فهذا النظام يحرِّم بوضوح شن حرب عدوانية، فلا يحل تحته لأي دولة أن تهاجم أخرى إلاّ إذا تعرضت الأولى للهجوم أو كانت معرضة «لتهديد مباشر وشيك»، وقد أوضح مدير وكالة الاستخبارات الأميركية السابق جورج تينيت أنّ المحللين الاستخباراتيين «لم يقولوا قط أن ثمة تهديد وشيك» (CBS، 2004). وكذلك فقد وثق كل

من «تعميم شارع داونينغ»[1] مع «تقرير باتلر» ـ الاستقصاء البريطاني الرسمي في استخدام المعلومات الاستخباراتية حول أسلحة الدمار الشامل في العراق[2] ـ أنّه وفي الفترة الممتدة من نهاية تسعينيات القرن الماضي حتى سنة 2002 أصبح من الواضح جداً بالنسبة إلى معظم الخبراء أن العراق لا تقوم بعملية إعادة تسلح، وأنّ سياسة الاحتواء ناجحة ولم يوجد أي شيء في هذه التقارير يوحي بأنّ صدام حسين قد قام بعملية إعادة تسلح أو أنّه ينوي شن هجوم على جيرانه، ناهيك عن الولايات المتحدة، أو بريطانيا. لذا فقد شعر الكثير من مواطني الولايات المتحدة أنّه لم يكن لغزو العراق أي مبرر قانوني أو أخلاقي[3]. أمّا العامل الثاني، فهو المبادئ الأساسية لشرعة حقوق الإنسان العالمية تشمل حظراً كاملاً للتعذيب بشتى أنواعه والاعتقال العشوائي الاعتباطي[4]، ولكن بدا وكأنّ الصور التي تسربت من معتقلي غوانتانامو وأبو غريب تشكل إعلان الولايات المتحدة ب أنّها لم تعد تحترم قدسية حقوق الإنسان هذه، فقد أدى الإذلال المتعمد والتعذيب المستخدمان في معتقل أبو غريب وكذلك العدد الكبير من الناس الذين اعتقلوا في غوانتانامو لسنين طويلة دون أن يحظوا بحق الوصول إلى محامٍ بل وبدون أن توجه لهم أي تهمة وبدون حتى أن يسمح لعائلاتهم أن تراهم بالكثير من العاملين في خدمة خارجية الولايات المتحدة إلى الاستنتاج بأنّ أفعال الولايات المتحدة غير أخلاقية وتشكل انتهاكاً لأدنى معايير الحشمة التي أثبتتها قوانين الولايات المتحدة والقوانين الدولية[5].

عرَّف فايزباند وفرانك (5791: 3) «الاستقلالية الأخلاقية» ب أنّها «الاستعداد للحفاظ على حكم الشخص الأخلاقي حتى لو اقتضى ذلك انتهاك القوانين والقيم والمدارك التي تحملها المنظمة أو مجموعة الزملاء أو الفريق». يمكننا تعريف «المسؤولية» الأخلاقية على أنّها الحفاظ على الاستقلالية الأخلاقية، فهل من الممكن إذن لأي أحد أن يكون صاحب استقلالية أخلاقية في الحكومة؟ كيف يمكن لأي شخص أن يقاوم «التفكير الجمعي»؟

---

[1]ـ تعميم شارع داونينغ هو خلاصة لاجتماع سري للحكومة البريطانية (المؤلفة من حزب العمال وقتها) جرى في 23 تموز 2002 وقد شملت شخصيات مسؤولة في الدفاع والاستخبارات، وقد أجري الاحتماع لمناقشة سياسة الولايات المتحدة في العراق، وقد سمي تعميم «الدليل الدامغ» لأنّه يشتمل على التالي: «أراد بوش إسقاط صدام حسن من خلال عمل عسكري يُبرر من خلال الارتباط بالإرهاب وأسلحة الدمار الشامل. لكن المعلومات الاستخباراتية كانت تحول لدعم هذ السياسة». يوجد نص التعميم كاملاً في:
www.timesonline.co.uk/tollnews/ukJarticle387374.ece.

[2]ـ نص تقرير باتلر مجود تحت عنوان: « Review of Intelligence on Weapons of Mass Destructions " في:
www.butlerreview.org.uk/.

[3]ـ لأجل نظرة دقيقة إلى القضايا القانونية والأخلاقية المرتبطة مع غزو العراق أنظر:
Ronald Kramer، Raymond Michalowski، and Dawn Rothe (2005) and Ross (2007).

[4]ـ لأجل رواية شجاعة للأحداث من قبل شاهد عيان أنظر مقابلة سوزي دود توماس مع أولغا تالاميت في توماس (2006).

[5]ـ لأجل نقاش واضح حول تأثير أبو غريب وغوانتانامو، أنظر: نيير (2005).

يستكشف هذا المقال ما إذا كانت النظرية الأخلاقية ستساعد في ترتيب درجات المسؤولية الأخلاقية التي يتحملها المسؤولون أصحاب المناصب العامة من تصرفات الحكومة في زمن الحرب، فهل ستساعدنا أبرز النظريات الأخلاقية في التوصل إلى فهم أفضل للمسؤولية الفردية والمسؤولية الجماعية؟

الواقعية الأخلاقية؟

تحاول الأخلاقيات (Ethics) والمعروفة أيضاً باسم الفلسفة الأخلاقية التمييز بين التصرفات الصحيحة الحسنة والخاطئة القبيحة، وقد تم تطبيق النظريات الأخلاقية على الحرب والعنف من خلال نظريات «الحرب العادلة» التي أثرت في صناع السياسة، ولكن الإطار الفكري الذي استخدمته الغالبية الساحقة من صنَّاع قرارات السياسات الخارجية العالمية ظل يعتمد على حسابات «خاوية من الأخلاق»، لأي فعل يخدم «المصلحة الوطنية» بشكل أكبر، فلن يعطي خبير سياسات خارجية من الطراز الأول الأولوية المطلقة إلاّ لمصالح دولته مما يعني الإهمال، وحتى معارضة مصالح جميع الأطراف الواقعة خارج هذه المجموعة الجزئية. إذا نظرنا من خلال هذه العدسات فلن تتسبب الخيارات السياسية بالكثير من الإشكاليات السياسية بما أنّ هذه القرارات لن تكون إلاّ حلول عملية لمشاكل ترجع إلى العالم الخارجي، ويشترك بعض أولئك الذين يدعون أنفسهم «سياسيين واقعيين» في هذه النظرة التي تفرق الأخلاقيات عن السياسة.

بالنسبة إلى شخص يتبع الواقعية السياسية الكلاسيكية فإنّ التاريخ يُظهر لنا أن على الدول أن تركز على السلطة والثروة حتى تحافظ على وجودها في ضمن النظام الدولي. لا تملك الأخلاقيات دوراً كبيراً في هذا العالم الفوضوي المحفوف بالمخاطر. منذ زمن المؤرخ الأغريقي القديم ثوسيديديس اختارت الدول السلطة إذا ما خيرت بينها وبين الاتفاقات الدبلوماسية القائمة على المفاوضات، أي أنّ «منطق الخوف والتصعيد» كان دائماً هو الغالب على «منطق الاعتدال والدبلوماسية». إنّ وجود أولوية مهيمنة مثل «الأمن القومي» يعني أنّ الأخلاقيات لن تلعب إلاّ دوراً محدوداً للغاية في المداولات التي تجري بين الدول، وقد قال الكثير من الواقعيين: «لا يلجأ إلاّ الضعفاء إلى الجدليات الأخلاقية» في السياسة الدولية (سميث 1986: 6-7).

لقد قال الكثير من المسؤولين أصحاب السلطة المتنفذين في حكومة الولايات المتحدة بصراحة واقتناع أنّهم يعتقدون أن لا مكان للاعتبارات الأخلاقية في السياسة. فمثلاً لنا أن نورد في هذا السياق مثال دين أتِشسون، وزير الخارجية السابق أثناء حكم الرئيس هاري ترومان والذي طلب منه الرئيس جون كينيدي سنة 1962 أن يخدم في اللجنة التنفيذية التي تم اختيارها لتقديم المشورة للرئيس فيما

يتعلق بالرد الصحيح على أزمة الصواريخ الكوبية. في وقت لاحق كتب أتشسون أنّه وخلال هذه المناقشات التي لربما أدت القرارات التي أُتخذت فيها إلى تهديد حياة الملايين من الناس «سيتذكر الأشخاص الذين انهمكوا في هذه المناقشات مدى قلة أهمية الاعتبارات التي يفترض أنّها أخلاقية فيها... لم تلق الأحاديث الأخلاقية بعظيم ثقل على المشكلة» (أتشيسون، 1971؛ كودي، 1993: 373). تقليدياً تستثني الاستشارات الواقعية الأخلاقيات من السياسات الخارجية بل لا تركز إلاّ على «المصحلة القومية». لكن هذا لا يعني أنّه لا يوجد أي نوع من الأخلاقيات التي تنطبق على صنعة إدارة الدولة، بل ما يعنيه هو أنّه ثمة فرق بين الأخلاقيات التي تنطبق على الأفراد إذا ما قورنت بتلك التي تنطبق على الدولة إذ يمكن للفرد أن يبني معاييره الأخلاقية والسلوكية على مبادئ مثل الصدق ونبذ العنف، ولكن وبالمقابل تجد الدولة نفسها مضطرة إلى حماية وضع «قوتها وسلطتها» ضمن النظام العالمي. مما يعني أنّ على الدولة ألا تنخرط في حروب أيديولوجية لنشر الديموقراطية والحرية إذا كان ذلك سيؤدي إلى ضعفها بل عليها أن تعتنق «الفضائل الواقعية» التي تحسن وتعزز من موقف الدولة وقوتها. وقد قيل إنّ هذه الفضائل تشمل الحصافة والتواضع والدراسة المتمعنة وتحمل المسؤولية والشعور بالوطنية والانتماء القومي. تتيح مقاربة كهذه المجال أمام القادة كي يدافعوا عن المصالح القومية بمسؤولية وضراوة ولكن مع الحفاظ على إظهار الاحترام للآخرين. لقد سمي هذا التوكيد على الأهمية العالمية التي تحملها هذه المقاربة الواقعية: «الواقعية الأخلاقية»، وقد قال لايفين وهولزمان (2006: 62-83) ب أنّها «ذات قيمة كونيّة وسرمديّة بالنسبة إلى جريان الشؤون الدولية ولها فائدة خاصة كالفلسفة التي تسترشد بها الولايات المتحدة أثناء حربها على الإرهاب».

لا شك بأنّ الأولوية التي على المسؤول الحكومي أن يراعيها كممثل للمجتمع برمته هي واجبه تجاه المصلحة القومية، فقيم أخلاقية مثل «التواضع» و«الحصافة» يمكن أن تساعد في حماية أمن الدولة ولكن لا يمكننا أن نفرز مقتضيات الوجود القومي من خلال مجهر التصنيف الأخلاقي لـ«الخطأ» و«الصواب»، إذ تتطلب الإدارة الفعّالة للدولة من المسؤولين أن يعملوا لحماية الجميع حتى ولو كان ذلك على حساب التضحية بالمبادئ الأخلاقية الفردية والجماعية، إذن فعلى المسؤول الحكومي أن يسعى وفوق كل شيء آخر على حماية مصالح المجتمع. بحسب ما أورده خبير العلاقات الدولية هانز مورغنثاو (1979: 13) فسوف تكون نتيجة ذلك «وجود فرق بين المبادئ الأخلاقية التي تنطبق على المواطن العادي في علاقاته مع المواطنين العاديين الآخرين وتلك التي تنطبق على الشخصيات العامة في تعاملها مع الشخصيات العامة الأخرى». فيبدو إذن أن الكثير من

هؤلاء «الواقعيين السياسيين» و/أو «الواقعيين الأخلاقيين» يعتنقون التفرقة التي تقدم بها ميكيافيلي في القيم الأخلاقية بين عالم الشؤون العامة وعالم الشؤون الخاصة.

ميكيافيلي: نوعان من القيم الأخلاقية

لقد تركت أفكار ميكيافيلي أثراً عميقاً ودائماً لا يمكننا حتى أن نحصر مداه على القادة السياسيين، وقد استمر ذلك التأثير ودون انقطاع حتى في قرننا الحادي والعشرين. قال ميكيافيلي أن الدولة وبما أنّها تمثل الصورة الأسمى للتواجد الاجتماعي الذي تقدر الإنسانية على تحقيقه، فإنّه من الواجب حمايتها بأي ثمن، ولذلك سعى ميكيافيلي إلى تهذيب الطرائق التي يمكن من خلالها حماية الدولة وبشكل مستقل عن المعايير الأخلاقية الشخصية، بل يمكن لهذه الوسائل أن تكون منفرة للمعايير الأخلاقية التي يحملها أي إنسان في نفسه. ليس في حياة السياسي أي سعة تفسح أمامه المجال كي يعيش حياة طاهرة على المستوى الأخلاقي ـ وهو الخيار المفتوح أمام المواطنين العاديين أو الفلاسفة المنعزلين من أمثال سقراط ـ بل في اللحظة التي يحمل فيها أي إنسان مسؤولية سعادة الآخرين على عاتقه فإنّ واجبه الأخلاقي بحسبما قاله ميكيافيلي هو ممارسة الأعمال التي تقدم لهؤلاء الآخرين الحماية والأمن. فإذن يترتب على ذلك وجود معيارين أخلاقيين: الأول ينطبق على عالم الشؤون العامة والآخر على عالم الشؤون الخاصة، فلا يحاول ميكيافيلي إذن أن يعترض على وجود أخلاقيات في الحياة العامة بل يدعو إلى وجود إطارين أخلاقيين يقومان على نظامين متعارضين من القيم: الأول في المحيط العام الرسمي والآخر في محيط المواطن الخاص العادي (برلين، 1971).

إنّ سلامة الدولة أهم بكثير من سلامة الفرد، ومن هذا المنظور فمن الجائز القيام بأعمال غير أخلاقية مثل: قتل الأبرياء، والإرهاب والتعذيب، وغيرها في سبيل مصالح المجتمع الأساسية، قد تكون سلوكيات كهذه مقبولة بل حتى ضروريّة تحت ظروف استثنائية تتطلب حماية الدولة، فلا تعارض أخلاقي هنا.

يمكننا أن نفكر في هذا الطرح على أنّه «أخلاقيات دون كيشوت» الذي كان راغباً في «أن يزحف إلى الجحيم في سبيل قضية فردوسيّة»، و«القضية الفردوسيّة» في حالتنا هذه هي أمن الدولة فلا توجد قيمة أخلاقية أعلى منها؛ على السياسي أن يطرح أخلاقياته الشخصية جانباً وأن يتصرف فقط بما ينجز حماية الدولة. هذا هو ما تتطلبه السياسة، وللأسف فمن الضروري أن تكون للسياسي ما يسميه الفلاسفة المُحدثون «أيدي قذرة» إذا ما كان سيتحمل مسؤولية إدارة الدولة على أكمل وجه. فإذا ما كنا سنحافظ على وجودنا في عالمنا المضطرب والفوضوي، وإذا ما كنا سنحمي وضعنا الاقتصادي واستقلالنا السياسي وحدودنا الجغرافية فمن الضروري لنا أن نطرح جانباً المعايير

الأخلاقية التقليدية وإذا اقتضى الأمر أن نكذب ونغش ونتجسس ونقتل ونعذب ونرتكب أعمالاً أخرى لا رحمة فيها. تتطلب ممارسة العمل السياسي انتهاك أبسط المعايير الأخلاقية الشخصية، فقد قال ميكيافيلي أنّه من الممكن «استخدام القسوة بشكل جيد» وأنّ الأفعال «الشريرة» مباحة إذا ما كان الهدف منها الحفاظ على النفس (ميكيافيلي، 1992: 23).

أوضحُ تأويل لأفكار ميكيافيلي هو أنّه من الضروري لنا «في بعض الأحيان» أن نغضي صفحاً عن المعايير الأخلاقية (برلين، 1971) ولكن حتى الفكرة القائلة بأنّ علينا طرح «الأخلاقيات العادية» جانباً تؤسس لبناء معيار مستقل للدولة إذا ما قورن بالمعايير الشخصية الفردية، فننظر إلى السياسيين وقياديي المجتمعات والناشطين الذين تستحق أخلاقياتهم منا التمحيص الدقيق على ضوء مشاركتهم في أدوار محددة تحتاج إلى «أيادٍ قذرة» (راينارد وشوغارمان، 2000).

بالنسبة إلى ميكيافيلي فإنّ الغاية تبرر الوسيلة؛ يمكن أن يكون التصرف غير الأخلاقي محبذاً بل ومطلوباً إذا أدى إلى تحقيق غايات أخلاقية، فتكون الاعتبارات الأساسية في هذا المجال هي البراغماتية والفعالية، أي أنّ السؤال الوحيد الذي يطرحه المنخرط في الشأن العام على نفسه هو إذا ما كانت الوسائل التي يستخدمها فعّالة أم لا؟ تعتبر السياسة العامة مسؤولية هائلة وقد تؤثر أي من تصرفات السياسي على حياة عدد كبير من الناس، وتبدأ هذه الواجبات والمسؤوليات بالتدفق من اللحظة التي يقبل فيها السياسي أن يلعب ذلك الدور، فإذا أبى استخدام جميع الوسائل المتاحة له ـ والتي تشمل الكذب والخداع ـ فإنّ هذه خيانة للأشخاص الذين استأمنوا ذلك السياسي على مصالحهم. فإذا ما كانت هناك معايير أخلاقية في المجال السياسي فهي أخلاقيات تحكم على الأشياء بنتائجها حيث يقاس النجاح بمدى القوة والأبهة والازدهار والأمن التي حققها السياسي للدولة ككل (هامبشاير، 1978: 49-50).

يقول بعض الواقعيين، إنّ البقاء في عالم شرير وفاسد يعتمد على قابليتنا، لأنّنا نستخدم الوسائل الغير أخلاقية، من البديهي أن سقوط ضحايا أبرياء نتيجة شن حرب عدوانية هو أوضح الأمثلة على «الأيدي القذرة» في العالم الحقيقي، وفي هذا السياق ليست نظرية «الحرب العادلة» إلاّ محاولة لرسم الحدود أمام حق الحكومات الشرعي في استخدام العنف كأداة لسياساتها الخارجية، ولكن علينا أن نشير إلى أن جميع تأويلات «الحرب العادلة» تعترف بأنّ الحرب نفسها وفي حد ذاتها ظالمة.

السياسة الخارجية المحافظة الجديدة في إدارة بوش

لكن إدارة جورج دبليو بوش (بوش الإبن) ميزت نفسها عن السياسيين الواقعيين التقليديين

من خلال ترويجها المتشدد لأجندة «محافظة جديدة» في سياستها الخارجية، وقد تأسست هذه السياسات على مبدأ يقول بأنّه يمكن تحقيق الأمن القومي من خلال الترويج للديموقراطية في الخارج وفي بعض الأحيان القيام بتدخل عسكري أحادي الجانب لمحاربة الإرهابيين ودعم الحرية. انتقد ناشطوا النزعة المحافظة الجديدة فترات رئاسة كل من جورج بوش الأب وبيل كلينتون قائلين بأنّها تفتقر إلى الوضوح الأخلاقي والقناعة بأهمية العمل الأحادي الجانب للسعي وراء مصالح الولايات المتحدة القومية، وقد اعتنق «مذهب بوش» ـ الذي اعتمد بعد هجمات 11 أيلول 2001- هذه الأفكار المحافظة الجديدة المركزية، وأيدت إدارته فكرة العمل العسكري الاستباقي الأحادي الجانب ضد تهديد الإرهاب، وأعلنت أن الولايات المتحدة «ستكون قوية بما فيه الكفاية بحيث تدفع الأعداء المحتملين إلى صرف النظر عن محاولة القيام بتصعيد عسكري على أمل التفوق على قوة الولايات المتحدة أو حتى مساواتها»[1]. وقد ابتهج المحافظون الجدد بالتغيير السياسي هذا وشجعوا الولايات المتحدة أن تتقبل دورها الإمبريالي الجديد بسعادة.

وهكذا لم يجد غزو العراق واحتلاله أرضية لتبريره على أساس الواقعية السياسية فحسب، بل وعلى أساس أخلاقيات «حرب مقدسة» محافظة جديدة أيضاً، بل كان واقع الحال أن المخاوف الواقعيّة حول التمدد المفرط من خلال الحملات العسكرية العالميّة المروِجة للحرية والديموقراطية ومن ثم العجز عن الوفاء بالتزامات هذه الحملات قد طرحت جانباً، وبدلاً من ذلك أصبح العراق «شراً مطلقاً» وتحول صدام حسين إلى هتلر (أو ستالين) جديد، كما تحولت الدبلوماسية وسياسات احتواء صدام حسين من خلال العقوبات إلى ضُرب من سياسات الإرضاء (التي اتبعت مع هتلر لبرهة من الزمن قبل الحرب العالمية الثانية)، فارتأى حَملةُ هذه الآراء أنّ استخدام القوة العسكرية الشديدة والوحشية أمر ضروري لمواجهة ذلك «الشر» وخلق فتحة تفسح المجال أمام عراق (بل وشرق أوسط) جديد وديموقراطي.

منذ عام 2003 احتدمت نقاشات كثيرة حول المحافظين الجدد في إدارة الرئيس بوش وخاصة حول إذا ما كانوا أتباعاً لفكر فيلسوف جامعة شيكاغو الراحل ليو شتراوس. تشمل إحدى العناصر الأساسية في فلسفة شتراوس السياسية فكرته في أنّ الأكاذيب أمر ضروري لتسهيل عمل المجتمع وانتصار الدولة في الحرب. لقد بدأت فكرة «الكذبة النبيلة» مع فكر أفلاطون وتشدد هذه الفكرة على أنّه في المجتمعات المفتوحة حيث يوجد مستوى عالٍ من النزعات الفردية والأنانية فمن الضروري

[1]ـ أنظر:
"The National Security Strategy ofthe United States of America 2002." Available at www.whitehouse.gov/nsc/nssall.html.

للنخب أن تخلق «أساطير» تربط عناصر هذه المجتمعات بعضها بعضاً، فعلى سبيل المثال يجد القادة في بعض الأحيان أن من الضروري لهم أن «يُضخموا» الخطر الذي يشكله عدو ما ليُوَحِدوا أهل البلاد خلف مبادرات سياساتهم الخارجية، وقد شعر بعض المراقبين أن المبالغة الأميركية حول الخطر الذي يشكله الاتحاد السوفيتي قد أدى هذه الوظيفة. وكذلك فقد لعب تضخيم خطر صدام حسين وأسلحة الدمار الشامل التي يبنيها وربط نظامه مع تنظيم القاعدة دوراً مفيداً بالنسبة إلى المحافظين الجدد. أتاحت هذه التصرفات (الأكاذيب النبيلة) المجال أمام إدارة بوش كي تحشد البلاد بأسرها في الحرب والسعي وراء إستراتيجية عالمية تقوم على بناء إمبراطورية والترويج «للديموقراطية»، وقد اعتبر المحافظون الجدد هذه المبالغات (الأكاذيب) على أنّها من ضروب الفضيلة لأنّ البلاد كانت منهمكة وقتئذ في معركة عالمية تقوم على أسس أخلاقية عُليا، أي الخير المحض ضد الشر المطلق.

اعتبرت إدارة بوش أن تصرفاتها في العراق أخلاقية لأنها مبنيّة على حسابات (محافظة جديدة) تتعلق بما هو أفضل لمصالح الولايات المتحدة بعيدة المدى، وبررت تصرفاتها أثناء «الحرب على الإرهاب» ضمن إطار نفعي. فعلى سبيل المثال وثَّقت كل من منظمة العفو الدولية والصليب الأحمر وغيرها من المنظمات المعنية بحقوق الإنسان أدلة تشير إلى قيام الولايات المتحدة بأعمال تعذيب وتعامل وحشي ومُهين وغير إنساني في معتقل خليج غوانتانامو، فما كانت ردة فعل الإدارة الأميركية إلاّ أن شنت حملة إعلامية على المنظمات والأفراد الذين أثاروا هذه القضية، فقال نائب الرئيس الأميركي ديك تشيني أنّه يشعر «بالمهانة» إزاء كلام منتقدي الولايات المتحدة وأعلن قائلاً: «ضمن مدة حكم هذه الإدارة فقط تمكنا من تحرير خمسين مليون إنسان من طالبان في أفغانستان وصدام حسين في العراق، أي من نظامين قمعيين بشكل مريع كانا قد قتلا مئات الآلاف من مواطنيهم» (سي إنّ إن 2005)، لقد تعلمت الولايات المتحدة كيف «تكون شريرة» حتى تجلب الحرية والانعتاق إلى العالم!

من خلال تبرير إدارة بوش لسياساتها في العراق قامت بتوكيد «وُضوح موقفها الأخلاقي» حتى تبرر سياساتها القاسية، وقد علق مايكل وولزر، الذي قد يكون أبرز مفكر في العالم حول مفهوم «الحرب العادلة»، على الفرق بين «التبرير» (مثل ما تقدم به تشيني) و«العذر» قائلاً أنّ ذلك الأخير يكون عادة اعترافاً بالخطأ، أمّا الأول فليس كذلك (وولزر، 1973: 170)، وبالنسبة إلى صاحب النزعة النفعية الذي لا يرى إلاّ «المنفعة» التي تعود بها أفعاله فإنّه لا يجد أي حرج ولا يشعر بأي ذنب نتيجتها، فيزيح القوانين والمعايير المقبولة جانباً بل وينفيها تماماً في سبيل «هدفه الأعلى»، فلماذا يشعر أحد ما بالذنب «طالما لا يرى أنّه ثمة أي سبب يدفعه إلى الشعور بالذنب؟» (المصدر

السابق: 172) وقد ظل هذا هو الموقف العام لإدارة بوش، فلربما تقر هذه الإدارة بوجود أخطاء أثناء تنفيذ سياسات الحرب في العراق ولكن وعلى العموم ظلت الإدارة تصرح بأنّ القضية كانت محقة وأنّ أفعال الولايات المتحدة تعكس نزاهتها الأخلاقية.

لا يشعر المراقب أنّ أعضاء إدارة بوش قد واجهوا أي مشكلة أخلاقية بسبب قراراتهم في أي وقت من الأوقات، بل لقد حافظوا على يقين يكاد يكون دينياً بأنّ سياساتهم كانت محقة وقد كان أسلوب تعاملهم هذا هو العكس التام للسياسي «الباحث في روحه وضميره» الذي يروج له وولزر، فقد دعا وولزر قادتنا السياسيين إلى التأمل بعمق في معايير عالية من الحشمة والأخلاق قبل شنِّ أي «حرب عادلة»، ومن نقاط الجدل التي أثارها وولزر قوله: «يحتاج السياسي صاحب الأيدي القذرة إلى أن يمتلك روحاً وضميراً، ومن الأفضل لنا جميعاً أن يحمل أملاً في الخلاص الشخصي بغض النظر عن نوع الخلاص الذي يتصوره ويأمل في حصوله» (المصدر السابق: 178)[1].

المعايير الأخلاقية التي تحكم على النتائج والمعايير التي تحكم على السلوكيات

لعل التقسيم الأساسي بين أنواع المعايير الأخلاقية هو تقسيمها إلى معايير تحكم على نتائج العمل وأهدافه (consequentialist) وأخرى تحكم على العمل نفسه أي على السلوك إذا ما كان ملتزماً بالمعايير الأخلاقية المقبولة (deontological). تركز نظريات الأخلاق العواقبية على مدى حُسن النتائج، وهي أهم النظريات المتعلقة بتجاوز الأهمية الأخلاقية، فمثلاً متبعو هذه النظريات يقولون أنّه من الخطأ لنا أن نمارس التعذيب لا لأنّ التعذيب أمر بغيض أخلاقياً بل لأن العالم الذي يقوم فيه الناس بممارسة التعذيب أسوأ من العالم الذي لا يقومون فيه بذلك، أو قد «يعقلن» العواقبي الحرب الوقائية بأنّها خاطئة أخلاقياً لأن العالم الذي تقوم فيه الأمم بشن حروب وقائية كما يحلو لها أسوأ من العالم الذي لا يحصل فيه ذلك، فما يحدد المعايير الأخلاقية هو النتائج وليس الوسائل المستخدمة في الوصول إليها، ويرتكز المذهب النفعي (Utilitarianism)، وهو أحد أوسع النظريات العواقبيّة تأثيراً، على مبدأ قائل بأنّ التصرف الصحيح هو الذي يُنتج المقدار

[1]ـ لا يجب علينا الخلط بين النزعة المحافظة الجديدة ونظريات العلاقات الدولية الجديدة التي كثيراً ما يطلق عليها أسماء: «الدولية الليبرالية» أو «المثالية»، فكلتا النزعتان تركزان على الأخلاقية في صياغة السياسة الخارجية ولكن القيم التي تروج لها كل نزعة هي العكس التام للنزعة الأخرى. فمثلاً يؤمن مظم المثاليين/الدوليين الليبراليين بالعمل المتعدد الجوانب والقانون الدولي والأخلاقيات الكونية وحقوق الإنسان الدولية ومصلحة الإنسان العالمية (بدلاً من المصالح القومية الجزئية)، ولا يؤمن المثاليون/الدوليون الليبراليون بأنه من الممكن لـ«الديموقراطية» و«الحرية» أن يفرضا بالقوة العسكرية وبناء الإمبراطوريات. والواقع هو أن المحافظين الجدد وبسبب إصرارهم على تثبيت وحماية وتعزيز التفوق الاقتصادي والعسكري لدولة واحدة، أي الولايات المتحدة، يظلون أقرب إلى الواقعيين السياسيين. أمّا المثاليون/الدوليون الليبراليون فيعتقدون أن مقاربة كهذه تؤدي في الواقع إلى زعزعة الاستقرار العالمي بما أنّها تتسبب بالصراع الدائم والعنف بين الدول.

الأكبر من السعادة أو المنفعة، بالنسبة إلى الإنسان النفعي ما يحدد قيمة العمل الأخلاقية هو إسهام ذلك العمل في المنفعة العامة[1].

أمّا المقاربة الأخلاقية البديلة فهي ما يسمى بالأخلاق الواجبة أو الديونطولوجيا، والمشتقة من الكلمة الإغريقية «ديون» (deon) والتي تعني الواجب. ما يركز عليه الإنسان الواجبي أو الديونطولوجي مدى صحة عمل ما بحد ذاته وليس على نتائجه، وبالنسبة إليه فممارسة التعذيب. لأنّ هذه الممارسة بطبيعتها خاطئة وغير مقبولة وتنتهك «واجباً» يحمله الفرد تُجاه مبادئ أخلاقية إمّا دينية وحتى علمانية، والأمر ذاته ينطبق على الحرب الوقائية، فبالنسبة إلى الإنسان الواجبي فإنّه قد يرى أنّ الحرب الوقائية خطأ لأن هذه الممارسة تنتهك «الواجب» الإنساني القائل أنّه لا يجوز قتل الناس الأبرياء.

لقد بنت الحركة الساعية إلى إحقاق حقوق الإنسان بعد الحرب العالمية الثانية جهودها إلى حد كبير على محاولة بناء نظام قانوني يتأسس على قواعد ديونطولوجية عالمية تحكم تصرفات الأفراد والدول. يمكننا أن نُعرِّف «الحق» بأنّه مطالبة من الآخرين بأنّ يتعاملوا مع صاحبه بطريقة معينة، و«حقوق الإنسان» هي مطالبة بمعاملة بطريقة معينة ليس لها شروط مسبقة إلاّ كون لصاحبه الحق، ببساطة إنساناً. لطالما سمعنا الزَعم بأنّ حقوق الإنسان عامة وكونيّة وتوجد بشكل مستقل عن عادات أي دولة بعينها أو نظامها القانوني، وتؤسس حقوق الإنسان للحد الأدنى من مستويات الاحترام التي ينبغي إظهارها أثناء التعامل مع الفرد وتتضمن واجبات على الأفراد والحكومات والأطراف الفاعلة غير الدولة (بما في ذلك المؤسسات المالية الدولية والشركات المتعددة الجنسيات). لقد نحتت حقوق الإنسان مساحة محمية للأفراد والجماعات ولا يمكن لأي طرف فاعل أن ينتهك هذه المعايير (فيليس، 1996: 17-34).

فهل يقدم إطار حقوق الإنسان والقانون الدولي آلية حتى يتمكن الأفراد من توكيد «استقلاليتهم الأخلاقية»؟ هل تساعد مزاعم حقوق الإنسان هذه الأفراد كي يناصروا أهم المعايير الأخلاقية؟

لكن المشكلة بالطبع هي أن الحقوق كثيراً ما تتعارض، كثيراً ما تعطي بلاد الشمال المتقدمة الأولوية للحريات المدنيّة والسياسيّة زاعمين أنّ هذه الحقوق تفوق أي مطالب أخرى، فمثلاً حقوق «الحرية» و«الديموقراطية» أهم من حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية فلا يتم اتخاذ الكثير من الإجراءات التي تلاقي كامل أطياف الحقوق المُعبرِّ عنها في الميثاق الدولي لحقوق الإنسان[2]،

[1]ـ توجد عائلة كاملة من النظريات الأخلاقية تحت مظلة الأخلاقيات العواقبية وتشمل النفعية والأنانية الأخلاقية وعواقبية الحكم والعواقبية السلبية، وتركيزنا هنا إنما هو على آراء المفكرين والكتاب النفعيين ومقارباتهم، أنظر جون ستيورات مل (1985).

[2]ـ يشمل الميثاق الدولي لحقوق الإنسان «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» و «العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية» و«العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية».

إذ إنّ جعل حقوق الإنسان حجر الأساس في السياسات المحلية والخارجية سيعني تحديداً صعباً للحقوق التي يجب أن تنال الانتباه على حساب غيرها من الحقوق. وإذا ما أخذنا التعارض بين الحقوق بعين الحسبان فإنّ حل التضارب فيما بينها قد يتطلب التوفيق بين قيم مختلفة، وهكذا قد لا يعكس تمثيل الحقوق على أنّها «بطاقات لعب» تتغلب بعضها على بعضها الآخر، الصورة كاملة، بل الحياة الحقيقيّة أشد تعقيداً، فعلى سبيل المثال يثبت قانون حقوق الإنسان الدولي الحق في الأمن كما يؤكد الحق في الخصوصية، فماذا لو وَجدت الحكومة نفسها في وضع تضطر فيه إلى انتهاك خصوصية المواطنين لتوفير الأمن لهم؟ حتى حق الإنسان في الحياة قد يبطل في حالات الدفاع عن النفس (فيليس، 2003: 186).

نبذ إيمانويل كانط هذا الجدل حول «التبادل» بالكامل، فقد كان يعتقد أن التصرفات المباحة أخلاقياً لا يمكن لها أن تنتهك الأوامر المطلقة الأخرى، فالتعذيب بحسب كانط لا يمكن أن يكون مقبولاً تحت أي ظرف من الظروف، بل لم يكن كانط ليقبل بمعاملة شخص ما على أنّه وسيلة لغاية، فحتى في الحرب ضد الإرهاب كان كانط سيطالب بعدم ممارسة الخداع تحت أي ظرف وعدم الكذب بأي حال من الأحوال مع الحفاظ الدائم على معاملة جميع الأفراد بشرف واحترام. ولكن هل يمكن لأي إنسان أن يحافظ على هذه السلوكيات الأخلاقية المتسقة في الحياة الحقيقية؟ هل لا يجوز الكذب أبداً وتحت أي ظرف مثلاً؟ هل على الإنسان أن يقول الحقيقة في جميع الحالات؟ يعكس المثال المعروف لعائلة تؤوي يهوداً في بيتها أثناء الحرب العالمية الثانية هذه المعضلة بشكل صارخ، إذ ألا ينبغي لهذه العائلة أن تكذب على الغستابو كي تحمي اليهود الأبرياء؟

اقترح مايكل جاي سميث (1989: 21-22) مخرجاً من هذه المعضلة يشمل مرحلتين من التفكير الأخلاقي: «في المرحلة الأولى يتبع الشخص عملية أمر كانط المطلق فيختار مبدءاً يمكن لجميع الكائنات العاقلة أن تلتزم به، ويجعله قانوناً في نظام اجتماعي جديد، ويتصور صفات هذا النظام الاجتماعي الجديد، بعد أن يتبنى هذا القانون الجديد ويسأل نفسه إذا ما كان قادراً على أن يريد هذا النظام الاجتماعي وراغباً في العيش فيه». تؤدي هذه العملية إلى قبول «مبادئ أخلاقية عامة مشتركة» مثل «على الإنسان ألا يتسبب بالشر والأذى على للآخرين»، أو «الالتزام الأول هو بمعاملة الناس بالتساوي»، وهكذا دواليك. لكن سميث يعتقد أن تطبيق هذه المبادئ سيتسبب في بروز مستوى جديد من الفكر الأخلاقي.

تتعلق المرحلة الثانية من الفكر الأخلاقي بـ«ترجمة المبادئ المجردة التي شيدها الأمر المطلق

إلى خطوات عملية في العالم الحقيقي»، وهذا الأمر يتطلب تفحص العواقب، يقول سميث أنّ كانط ومع أنّه «استثنى العواقب النظرية لتحديد الحقوق» إلاّ أن هذا لا يعني «أنّه لم يحفل بنتائج تطبيق» هذه الحقوق (أو المبادئ الأخلاقية) على أرض الواقع، وتوجد مشكلتان مهمتان على الأقل في تطبيق حقوق الإنسان أو المبادئ الأخلاقية على أرض الواقع: الأولى هي وجود تعارض بين هذه الحقوق والقواعد، وعلينا إذا أردنا أن نحدد الحق أو المبدأ الأخلاقي الذي يجب أن ينال الأولوية أن نتفحص عواقب كل خيار ونسأل أنفسنا، مثلاً، عن عواقب تغليب حق الأمن على حق الخصوصية، أو حق الحياة على الحرب الوقائية، وهكذا دواليك. أمّا المشكلة الثانية، فهي أن الحقوق والمبادئ الأخلاقية في حد ذاتها لا تقدم أي إستراتيجية لتحقيق العدالة، فإستراتيجيات تحقيق العدالة ليست ببساطة «مجرد تطبيق آلي لمبادئ أخلاقية مجردة ـ إن لم تكن أبعد من عالم الواقع بالكلية ـ بل إنّما هي ممارسة متقنة لأحكام نفسية واقتصادية واجتماعية وسياسية، ويتطلب العمل بهذه الأحكام تقييماً رصيناً للعواقب المرجِحة لفعل ما» (المصدر السابق: 22).

لكن سميث يترك مجالاً واسعاً أمام الحسابات النفعية كي تعود إلى الصدارة إذ يصعب علينا أن نرى كيف يمكننا أن نحافظ على «الاستقلالية الأخلاقية» عبر مرحلتي سميث هاتين، لأنّه في المرحلة الثانية «تحتاج الدول إلى حماية مصالحها غير الأخلاقية (مثل السلطة والثروة) أو مصالحها الجزئية الضيقة (مثل الحفاظ على مجتمع منفصل مستقل) والتي تتعارض مع مصالح الآخرين». يفترض سميث أن هذا ممكن بدون «تهديد استقلالية الآخرين الأخلاقية». مع أني أكن أشد الاحترام والتقدير لمحاولة سميث في التغلب على معضلات المقاربة الديونطولوجية المحضة، فأنا أخشى نتائجها، إذ حين نعطي الأولوية لـ«السلطة والثروة» فسوف تتراجع جميع الاعتبارات الأخرى، وفي الواقع فإنّ مقاربة سميث هذه تحمل في ثناياها خطر أن لا تصبح حقوق الإنسان/ المبادئ الأخلاقية الديونطولوجية إلاّ مجرد واجهة حتى تسعى الدول وراء «مصالحها القومية» بحسب التعاريف التقليدية لهذه المصالح. فهل تَقدم حقوق الإنسان في نهاية المطاف تُعطي الدول التبرير الأخلاقي كي تستخدم القوة بحسب ما ترتئيه؟ ألا تتحول لغة «حقوق الإنسان» و«الحرب العادلة» في هذه الحالة إلى مجرد مسرحية لا تعني شيئاً على أرض الواقع؟

السياسة والاستقلالية الأخلاقية

السياسي شخص صاحب حرفة يحمل معها مسؤولية محددة هي مصلحة مواطني بلاده ورفاهيتهم وسعادتهم. بالطبع فلا مناص من وجود تعارض كبير بين كيفية سير العالم الحقيقي

في نفسه وكيف ينبغي للعالم أن يكون، وأثناء تعامل خبراء السياسة الخارجية المحترفين مع العالم الحقيقي «كما هو» فإنّ عليهم أن يُقيّموا ملاءمة قرارات الحكومة بالنسبة إلى أُطرهم الأخلاقية الشخصية، وكذلك إذا كان مسؤول الخدمة الخارجية يعي وجود أفعال مشبوهة أخلاقياً في أقسام أخرى من الحكومة (مثل العمليات السرية والاغتيالات والاتجار غير القانوني بالسلاح وغيرها) فأليس من واجبه الأخلاقي أن يعارض هذه العمليات؟ هل يمكن له أن يحافظ على «استقلاليته الأخلاقية» في هذه الحالة؟

لا يصل أحدنا إلى مساومات أخلاقية لمجرد اشتراكه الشخصي في أعمال يجدها مشكلة أخلاقيات مثل القتل أو التعذيب أو الكذب أو غير ذلك، بل أعتقد أن «الأيدي القذرة» قد تحصل أيضاً إذا لم نقل رأينا أو لم نعارض السياسات المشبوهة أخلاقياً التي تتبعها حكوماتنا. يحمل مسؤولو الخدمة الخارجية مسؤولية محددة للغاية في زمن الحرب، وقد لا يكون هؤلاء المسؤولون في موقع اتخاذ القرارات وقد لا يتحملون هم شخصياً مسؤولية تنفيذ السياسات الحربية، لكن تبقى مهمتهم هي الدفاع عن سياسات الحكومة، ولذلك فإذا تّوصل أحد هؤلاء المسؤولين إلى قناعة مفادها أنّ المجهود الحربي الذي تقوم به دولته هو أمر خاطئ أخلاقياً فكيف يمكن لهذا الشخص أن يحمي استقلاليته الأخلاقية؟

ليس التخلي عن الحياة المهنية والاستقالة هو أول ما يخطر على بال معظم الناس في هذه الحالة، بل لربما يُقنعُ أغلبهم نفسه أن حكومته تحتاجه في موقعه وأن الاستقالة ستكون مجرد بادرة عقيمة وضائعة، ولكن برنارد ويليامز (1981: 57) يشير إلى أن الحجة الكلاسيكية حول «العمل من الداخل قد أبقت الكثير من الناس المصابين بالغثيان مربوطين مع مشاريع كثيرة رهيبة ولفترات طويلة لدرجة لافتة للنظر». لكن توكيد «الاستقلالية الأخلاقية» في هذه الحالة قد لا يعني لهؤلاء الناس إلاّ إنهاء حياتهم المهنية وهي خطوة شائكة للغاية. يمثل ويليامز المعضلة بالشكل التالي:

سؤال أفلاطون: كيف يمكن للأخيار أن يحكموا؟

سؤال ميكيافيلي: كيف يمكن حكم العالم الحقيقي كما هو في نفسه؟

سؤال ويليامز: كيف يمكن للأخيار أن يحكموا العالم الحقيقي كما هو في نفسه؟ (المصدر السابق: 66) .

يقول ويليامز أنّ علينا أن نواجه مستويات مختلفة من المساومات الأخلاقية إذا ما كان

لـ«الأخيار» أن «يحكموا العالم كما هو»، وتتطلب السياسات الديموقراطية خصوصاً المساومة بين أطراف فاعلة مختلفة ذات مصالح متضاربة وأولويات متباينة، ولذلك فالتسويات المبنيّة على هذه المساومة لا مناص منها. يمكن للحكومة أن تتحالف مع نظام سياسي حقير بصورة مؤقتة، أو أن تخلف بوعودها، أو أن تضلل أصدقائها وحلفائها إذا تطلّب الأمر ذلك. قد يجد بعض مسؤولي الخدمة الخارجية هذه التصرفات مثيرة للاشمئزاز وقصيرة النظر وأنها ليست على المدى البعيد في مصلحة الولايات المتحدة إلاّ أنّ هذا الشخص لربما لن يستقيل محتجاً، لأنّه يعلم في دخيلة نفسه أنّ حكم «العالم الحقيقي كما هو في نفسه» يتطلب المساومة الأخلاقية. وأعتقد أن ويليامز محق حين يوضِّح أن «الديموقراطية تحمل ميلاً في فرض التوقعات حتى بالنسبة إلى الوسائل التي تتبعها الدول بما أنّه وتحت النظام الديموقراطي يُفترض أن السياسيين يعملون بالعلاقة مع توقعات ناخبيهم» (المصدر السابق: 58).

في نهاية الأمر تماثل حجج ويليامز تلك التي تقدم بها سميث، إذ يعتقد ويليامز أنّ علينا أن نتمسك بأمل «أن نجد بعض السياسيين الذين يتمسكون بفكرة كون بعض التصرفات ستظل كريهة حتى عندما تكون مبررة سياسياً. إنّ بيت القصيد هنا ليس القول بأنّه من الأفضل لنا أن يكون لدينا سياسيين لا يقلون رحمة في تصرفاتهم عن غيرهم بينما تظل ضمائرهم غير سعيدة بهذا، فالخيش ليس لباساً مناسباً للسياسيين وخاصة الناجحين منهم، ولكن قصدي هنا، وهو أساسي لما أجادل حوله، هو أن أقول فقط إنّ السياسيين المترددين أو غير الراغبين في فعل أشياء منفِّرة أخلاقياً حين يكون الأمر ضرورياً حقاً هم من يرجح ألّا يفعلوا هذه الأشياء حين لا يكون الأمر ضرورياً بالفعل» (المصدر السابق: 662).

فإذن قد عدنا هنا إلى نقطة البداية في جدلنا، أي أنّ الغايات الأخلاقية في السياسة تتطلب من الفرد أن يضحي باستقلاليته الأخلاقية، والمشكلة هنا بالطبع أنّ اتباع هذا السبيل في الجدل يفتح مرة أخرى مجالاً واسعاً أمام التفكير العواقبي على حساب حقوق الإنسان، فعلى سبيل المثال يمكن لأحدهم أن يقول إننا إذا توقعنا أن تكون نتيجة حرب استباقية تحرير 25 مليون إنسان مقابل التضحية بحقوق آلاف من الناس (بما في ذلك حقهم في الحياة) فإنّ هذا قد يكون مبرراً «أخلاقياً». لسوء الحظ يعلمنا التاريخ أن الضحايا يجدون أنّه قد تمت التضحية بحقوقهم على أسس فرص خارجية بتدخل ناجح، فمثلاً يوقع معظم الخبراء ألّا تكون فرص النجاح في العراق عالية، ولكن وبناء على هذه الفرص الضئيلة في النجاح تم المضي قدماً في عملية الغزو والاحتلال وتقديمها على أنّها «حرب عادلة» من خلال تبريرات نفعية بالدرجة الأولى.

الأخلاق الكانطيّة منقودة من الشرق

مِثَاليّة توفيق الطويل المُعَدَّلة أنموذجاً

غيضان السيد علي[*]

هيمنت فلسفة كانط الأخلاقية على الفكر الأخلاقي الغربي والعالمي بصورة لافتة جداً للنظر وملأت الفضاء الفلسفي منذ كانط وحتى يومنا الراهن..حتى لقد قيل أنك في الفلسفة (اليوم) إما أن تكون مع كانط أو ضده، ولا يمكن أن تكون شيئاً ثالثاً. فقد مكَّنت تلك الفلسفة لكرامة الإنسان وحريته وكفلت له استقلال شخصيته واحترام إرادته، وفي ظل هذه النزعة اتجه التشريع عند الكثيرين إلى إشاعة المساواة في الحقوق والواجبات بين الأفراد أو الأمم بعضها والبعض الآخر، وهي إذ جعلت الأخلاق غاية في ذاتها فقد رفضت بهذا جميع المذاهب التي أقامت غاية الأخلاقية خارجها.

هذا البحث يعرض إلى نقد الغلو الكانطي من منظور المثالية المُعَدَّلة عند المفكر العربي توفيق الطويل، وهي الرؤية التي بيَّنت المآخذ التي يجب تصحيحها أو تعديلها في المثالية الكانطية المتزمتة.

المحرر

شكّلت نظرية كانط الأخلاقية المثالية، التي كانت امتداداً لنظريته الأنطولوجية والأبستمولوجية؛ حيثإنّه قد حاول في كتابه "نقد العقل الخالص" أن يظهر قوانين العلم ب أنّها قوانين مفروضة من جانب العقل على موضوعات الإدراك الحسي، ويمكن معرفة هذه القوانين بصورة يقينية خلال التأمل في بنية المعرفة

*- باحث وأستاذ الفلسفة الحديثة بكلية الآداب ـ جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية.

الأولية، وقد طبق كانط هذا التحليل نفسه في كتابه "نقد العقل العملي" في مجال الأخلاق، واضعاً بذلك نوعاً من الأخلاق على القوانين الأولية التي ينتظم بها الفعل عن طريق العقل العملي[1].

وقد تعرضت هذه النظرية الأخلاقية لحملة انتقادات دارت معظمها حول نظريته عن الواجب، وهي نظرية رآها النقاد صورية متطرفة موغلة في التزمت والتشدد، مستبعدة الميول والوجدان، مهملة للتجربة الإنسانية كما يحياها الناس في واقعهم، فكيف يمكن لنظرية أخلاقية أن تستبعد ميول الإنسان وعواطفه مع أن التجربة تعلمنا أن السلوك الذي ينبع من الوجدان كثيراً ما يكون أنبل من سلوك يصدر عن العقل، وكيف لمذهب أخلاقي ألا يبيح أية استثناءات من القاعدة الأخلاقية، مع أننا نعرف بالواقع والتجربة أن ليس ثمة قاعدة أخلاقية بلغت من القداسة حداً يمنع من أن نستثنى فيها بعض الحالات، بل إنّ الكثير من الأفعال الإنسانية في حياتنا العادية تعتبر صواباً أو خيراً لمجرد أنّها استثناءات من القاعدة[2]. ومن ثم وقعت في مرمى النقد والتعديل عند الدكتور توفيق الطويل.

مثالية توفيق الطويل المعدلة كنقد وتعديل للأخلاق الكانطية

تعد الأخلاق المثالية الكانطية الأم الشرعية للمثالية المعدلة، وإن ارتبطت الأخيرة بوشائج قربى مع المؤثرات الأرسطية والإسلامية أو غيرها من المؤثرات التي ستجيء لاحقاً، إلاّ أن الأثر الكانطي لهو في الحقيقة أخص المؤثرات وأقواها وأكثرها حضوراً؛ حيث جاءت المثالية المعدلة في الأساس لتتفادى أوجه النقص والقصور التي وقعت فيها أمها المتزمتة، فيقول الطويل: "إنا مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم[3] ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التي برئت من التزمت المقيت، وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة"[4] ويصف الطويل مثالية كانط بعدة صفات؛ كأن يصفها بـ "المثالية بمعناها الضيق فيقول: "والمثالية في معناها الضيق، الاتجاه الذي يجعل الأخلاقية غاية في ذاتها فيرفض القول ب أنّها تهدف إلى إسعاد

[1]- محمد مهران : تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، القاهرة، دار قباء، 1998، ص155.

[2]- محمد مهران : المرجع السابق، ص172.

[3]- ليس معنى انضمام توفيق الطويل إلى معسكر المثاليين أنّه هاجم المذاهب التجريبية والوضعية على طول الخط، فهو مع اعترافه بعجز المذهب المادي في إعطائنا تفسير معقول ومقبول للوجود والمعرفة والأخلاق، إلاّ أنّه مع ذلك يؤمن بأنّ هذا المذهب المادي يرشدنا إلى الكشف عن كثير من الحقائق وإليه يرجع الفضل في فهم العلاقة الوثيقة بين المخ والنفس، كما أنّه يبدو أقرب إلى الصواب من مذاهب المثاليين في تفسير المعرفة الإنسانية، ولا يمكن الاستغناء عن التجربة في كسب المعرفة عامة، والمعرفة الخلقية بوجه خاص، إذ أن المعرفة بغير التجربة الحسية مستحيلة ولا تكتمل ولا تستوفي شرطها العلمي أو النفسي إلاّ بوجود العقل، هذا بالإضافة إلى أن دراسات التجريبيين والوضعيين ومن إليهم من الواقعيين قد ساهمت في الكشف عن كنوز الحقائق المجهولة في ماضي حياتنا الخلقية وفي حاضرنا. والجدير بالذكر هنا أن الطويل كان لا يؤمن أيضاً بالمذاهب المثالية الخالصة روحيّة كانت أو عقليّة على طول الخط، ولكن يؤمن بمثالية معدلة عملت على عبور الهوة السحيقة بين التجريبيين والمثاليين. ونظرت إلى ضرورة تحقيق الذات بكل قواها الحيوية حسية كانت أو عقلية روحية، بعيداً عن شطط المعسكرين المتطرفين ومن شابههم.

[4]-توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 40.

الفرد ـ كما ذهب قدماء اليونان ومن أخذ برأيهم ـ أو منفعة المجموع كما قال أتباع المذهب النفعي، أو تحقيق الكمال، كما قال دعاة التطور وغيرهم من مفكري الأخلاق، أو غير هذا من غايات تقوم خارج الأخلاقية، فالأخلاقية تهدف إلى غاية موضعية يتوخاها الإنسان بما هو إنسان، ومن ثم كانت قيمتها مطلقة، ليست نسبية وإلا استحال قيام مبدأ أسمي للأخلاقية، وبهذا تصبح غاية قصوى للواجب بالذات»[1].

ثم يقرر الطويل بأنّ المثالية قد بلغت ذروتها بمعناها الضيق في فلسفة كانط؛ حيث أوجب على الإنسان أن يؤدي الواجب لذاته بباعث من تقديره العقلي لمبدأ الواجب، ومن غير اعتبار لما يترتب على تأديته من نتائج وآثار، ومن غير أن تتدخل عواطفه أو ميوله[2] أي أن الأخلاق عنده كما عند غيره من المثاليين علماً معيارياً وليس وضعياً، فعالم الأخلاق يدرس ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان، ولا يقف عند وصف هذا السلوك وتقريره كما يفعل عالم النفس وعالم الاجتماع كل منهما في نطاق دراساته ومناهجها.

حيث أنكر كانط ربط الأخلاقية بنتائج الأفعال، من لذات وآلام ومنافع ومضار وجعل قيمة الأفعال قائمة في باطنها وليس في الغايات التي تقوم خارجها، ومن أجل هذا كان مذهبه نظرية في الواجب لا نظرية في الخير (الذي يصيب صاحبه أو غيره من الناس) وقد توصل إلى فكرته بالقول بأنّ الخيرية صفة الإرادة وحدها فلا شيء غير الإرادة يمكن أن يكون خيراً بالذات والإرادة الخيرة لا تحركها رغبات أو غايات، ولا عواطف ولا شهوات،لأن الأفعال التي تصدر عن هذه البواعث تكون قيمتها مشروطة مرهونة بتحقيق هذه الغايات وإشباع تلك الشهوات، وإذا اختفت الميول انعدمت قيمة الأفعال، ومن ثم أراد كانط أن يحرر السلوك الأخلاقي من قيود هذه الميول والأهواء حتى تكون قيمته باطنية مطلقة، وبهذا تستبعد اللذة والمنفعة والسعادة غاية قصوى لأفعال الإنسان الإرادية، فالباعث على فعل الواجب لا يقوم قط على الرغبة في تحقيق غاية، إنّ الباعث يقوم في الإرادة نفسها ويجب أن يكون صورياً لا يستفتي الواقع ولا يستمد من التجربة، ومن ثم كان عاماً مطلقاً وتيسر للإنسان أن يجعل قاعدة تصرفه قانوناً في كل زمان ومكان[3].

وقد هيمنت فلسفة كانط الأخلاقية على الفكر الأخلاقي بصورة لافتة جداً للنظر، فانعكس تأثيرها قوياً في الفضاء الفلسفي منذ كانط وحتى يومنا الراهن. إلاّ إنها عانت من وجود الكثير من جوانب التطرف والقصور؛ بحيث إنها لم تكن لتمكِّن الإنسان العادي من تدبير شؤون حياته اليومية وغيرها من جوانب

[1]- المصدر السابق، من 400.

[2]-المصدر السابق، ص 401.

[3]- المصدر السابق، ص 407.

القصور، وهو الأمر الذي حاول أن يرصده توفيق الطويل، الذي رأى أنَّ مظاهر الغلو والتطرف والضعف والنقص بادية في نظرية كانط الأخلاقية، وتجلي هذا الضعف والقصور فيما يلي:

1 - النزعة الصورية Formalism

إن المبدأ الصوري في المنطق هو مبدأ التناسق أو توافق التفكير مع نفسه، وهو يساعد الإنسان على عدم الوقوع في الخطأ صورياً، بمعنى أن تكون نتائج التفكير فيه على اتساق مع مقدماتها دون اهتمام بمدى مطابقة النتائج للواقع. ومبدأ كانط الذي يتمثل في الأمر المطلق لا يساعدنا على استخلاص واجباتنا في الحياة العملية، حقيقة أن الوعد الكاذب إذا عُمم قانوناً أنعدم الوعد وافتقد مدلوله وبذلك يتناقض مع نفسه، ولكن أي تناقض هناك في أن تريد أن يكف كل إنسان عن إعطاء وعد لأحد؟ ويعمم هذا من غير تناقض؟ وحقيقة إنّ تعميم الامتناع عن مساعدة المصاب ينتهي بصاحبه إلى فقدان الأمل في مساعدة الغير له عند الحاجة، فتناقض الإرادة نفسها بذلك، ولكن أي تناقض في أن تريد أن يكف كل إنسان عن مساعدة غيره[1].

كما أن مبدأ كانط الصوري ـ من وجهة نظر الطويل ـ يزودنا بقاعدة سلبية مأمونة للسلوك، بمعنى إننا إذا لم نستطع أن نريد لكل إنسان في ظروفنا أن يتصرف كما نتصرف، كنا على يقين بخطأ سلوكنا أخلاقياً، ولكننا لا نستطيع أن نستخلص من مبدئه قاعدة إيجابية فنهتدي بها – لا فيما يجب الإمساك عن فعله – بل فيما ينبغي فعله[2].

كما تعرضت نزعة كانط الصورية المتطرفة إلى سيل من حملات النقاد من الباحثين والتي استهدفت قوله بأنّ بيت القصيد في أية فلسفة عملية ليس هو أن نشرح أسباب ما يحدث بالفعل، بل أن نبسط القوانين التي تحدد ما ينبغي أن يحدث، حتى ولو لم يحدث هذا الذي نحدده يوماً ما على الإطلاق. "بل إنّ الفلسفة التي تقوم بخلط المبادئ الخالصة بالمبادئ التجريبية لا تستحق أن تسمى فلسفة (لأن الفلسفة تتميز عن المعرفة العقلية الشائعة ب أنّها تعرض ما تتصوره هذه مختلطاً على هيئة علم مستقل بذاته) ولا تستحق حتى أن تسمى فلسفة أخلاقية، لأنها بهذا الخلط إنما تفسد نقاء الأخلاق وتتعارض مع الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه»[3].

ويعترض شوبنهاور على هذه الصورية فيقول:إنّه من يدرينا أن هناك بالفعل قوانين لابدّ لنا من أن نخضع لها كل أفعالنا؟ بل من يدرينا أن ما لم يحدث في يوم ما من الأيام لابدّ من أن يحدث، أو هو

[1]-توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 443.
[2]-المصدر السابق، ص 443.

[3]- Kant ،Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals ،P. 254.

بالضرورة مما ينبغي حتماً أن يكون؟ أليس من واجب عالم الأخلاق أن يفسر معطيات التجربة بحيث يتناول ما هو كائن أو ما قد كان محاولاً العمل على فهمه حق الفهم بدلاً من الاقتصار على التشريع ووضع الأوامر وصياغة القواعد، بل إنّ كانط ليفترض منذ البداية أن هناك قوانين أخلاقية خالصة، دون أن يضطلع بأي بحث تمهيدي يبرر لنا فيه هذه القضية التي تحتمل المناقشة، ولكن أليس من حقنا أن نفحص مفهوم "القانون نفسه؟ ويعترض أيضاً شوبنهاور على اعتبار كانط لمفهوم الواجب على أنّه مفهوم فلسفي أو أخلاقي فيقول: "وحتى لو سلمنا بأنّ الواجب مفهوم أخلاقي صرف، فإنّ قول كانط بضرورة الخضوع للقانون احتراماً للقانون إنما هو قول غير معقول، لأن العقل يلزمنا دائماً بالبحث عن "الحيثيات" التي تسوغ للقانون أن يأمرنا[1].

إذن يعيب توفيق الطويل على كانط تلك الصورية التي وقع فيها ظناً منه في أنّه بوسعه أن يؤسس الأخلاق على أسس صورية أولية سابقة على التجربة، معتقداً بأنّ القانون الأخلاقي لا ينصب على مادة الأفعال، بل على صورتها فقط. ومن هنا عمل الطويل على تفادي هذه النزعة الصورية في مثاليته المعدلة. التي رأي فيها أن مجال علم الأخلاق هو المجال الخاص "بالشعور الخلقي" ذلك الشعور الذي يجتمع فيه الهوى مع المثل الأعلى وتتصارع فيها الرغبة والغريزة مع العقل وينشب صراع بين ما أرغب فيه وبين ما ينبغي عليَّ أن أفعله.

2 - التزمت أو التشدد Regorism or stringency

إن مبدأ كانط يصور قانوناً أخلاقياً أشد وأعلى مما يتطلب الحس الخلقي عند رجل فاضل، وهذا التزمت يبدو على صور شتى:

(أ) استبعاد العواطف والميول والدين والقانون الوضعي

ينبع السلوك الخلقي عند كانط من العقل الخلقي وحده بعيداً عن العواطف والميول والدين والقانون الوضعي؛ إذ أن السلوك لكي يكون متمشياً مع القانون الأخلاقي. لا يكفي فيه أن يكون مشروعاً في تعاليم الدين أو مقبولاً عن الرأي أو معفي من عقوبة القانون الوضعي، فإنّ الامتناع عن اقتراف الآثام مع وجود ما يغري بها، يتنافي مع الأخلاقية متى كان بوازع من خشية الله واتقاء لعذاب الجحيم أو خوفاً من عقاب ينزله القانون الوضعي أو ينذر به العرف الاجتماعي أو حتى متى جاء تفادياً لوخزات الضمير !إنّه لا يكون أخلاقياً إلاّ متى صدر عن تقدير عقلي لمبدأ الواجب، أي نابعاً من العقل الخلقي وحده، مع أن السلوك ـ كما يرى الطويل ـ الذي ينبع من الوجدان كثيراً ما يكون أنبل وأسمى عن ذلك الذي يصدر عن العقل،

[1]- زكريا إبراهيم: كانت أو المشكلة النقدية، مكتبة مصر، ط2، القاهرة 2791، ص 291.

وقد تهكم الشاعر شيللر على ذلك، إذ يجب أن لا يصدر الفعل الأخلاقي عن باعث من الميل أو العاطفة، وهذا نفسه تشدد لا مبرر له؛ إذ كثيراً ما يصدر فعل الخير عن عاطفة نبيلة كمحبة البشر، بل تضيف إلى هذا أن الخير كثيراً ما يؤدي بوازع من طاعة الله ومرضاته، وهنا تظهر شخصية الطويل الذي يقدر دور الإيمان كباعث في السلوك الأخلاقي.

(ب) منع الاستثناء من القاعدة

جعل كانط المبادئ الأخلاقية مطلقة غير قابلة للاستثناء، وهنا يتعرض الطويل على منع الاستثناء فيقول: " إننا نعرف بالحس الخلقي أن ليس ثمة قاعدة أخلاقية بلغت من القداسة حداً يمنع من أن نستثنى منها بعض الحالات"[1]، بل ويستشهد بتأكيد جاكوبي Jacobi في حملته على كانط، والتي جاهر فيها بأنّ القانون قد وضع من أجل الإنسان، وليس الإنسان هو الذي خلق من أجل القانون، ومن أجل هذا كان من الضلال أن يطيع الإنسان القانون طاعة عمياء، وعليه أن يستفتى قلبه، وألا يأذن لهذه الفلسفة الترنسندنتالية الصورية أن تنتزعه من صدره، وإن قيل إنّ جاكوبي بهذا يحاول أن يقتلع تزمتاً ليغرس مكانه تزمتاً مضاداً[2].

ويستطرد الطويل في شرحه لنقد هذا الأمر المطلق الكانطي الذي لا يبيح الاستثناء حيث يرى أن المبادئ الخلقية قد وضعت من أجل الإنسان، ولذلك فلابد أن تكون قابلة للكسر، فالقواعد كلها قابلة للاستثناء، مادام هذا لصالح الإنسان العام، وعلى ذلك تكسر المبادئ الخلقية ـ إبان الحروب خاصة ـ لمنع مزيداً من الشرور بل أن المبادئ تتصارع في غير الحروب مع بعضها البعض، كالصراع الذي يقوم بين المبدأ الذي يوجب الامتناع عن الكذب، والمبدأ الذي يوجب الكذب إنقاذاً لحياة إنسان يسأل عن مجرم يريد الفتك به، أو إشفاقاً على مريض بالقلب من خبر قاس قد يقضي عليه، وعندما يتصارع قانونان، يتعذر الفصل بينهما إلا على أساس النتائج، التي تترتب على كل منهما، بل إنّ الدبلوماسي ـ مثلاً ـ يتعين عليه أن يكذب متى ترتب على كذبه منع حرب عالمية ثالثة، فلا خير إذن من الناحية الأخلاقية من الإقدام على شر من أجل منع شروراً أكبر وأعظم، وإن وجب أن نحذر من تحقيق غاية طيبة بوسائل شريرة، فالغاية تبرر الوسيلة، ذاك المبدأ المكيافيللي الشهير، مبدأ أخلاقي هش عند الطويل بل هو مبدأ يجعلنا "نقف على أرض زلقة يتعذر الاستقرار عليها" حسب قول الطويل نفسه[3].

ويرى الباحث أن تحريم الاستثناء من القاعدة الخلقية كان من أهم الأسباب التي جعلت الطويل يهتم بتعديل تلك المثالية المتزمتة إلى المثالية المعدلة، التي ترى أن الكثير من الأفعال الإنسانية تعتبر صواباً

---

[1]-توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 444.

[2]- المصدر السابق، ص 444 - 445.

[3]- المصدر السابق، ص 445.

أو خيراً لمجرد أنّها استثناءات من القاعدة العامة، فالاستشهاد في سبيل الوطن، أو من أجل فكرة أو مبدأ، خير لكن تعميمه مستحيل، إذ لو عممنا الاستشهاد من أجل الوطن فجعلناه قانوناً للناس جميعاً، ما بقي في الدنيا وطن يمكن الاستشهاد في سبيله، وعندما يكون من الخير لإنسان أن يوهب حياته من أجل قضية كبيرة يكون مرد الخيرية في فعله إلى أننا نفترض أن أحداً غيره لا يسد فراغه ولا يقوى على تأدية مهمته[1]. ومن أجل هذا رأي الطويل أن بارودي Parody كان صادقاً حين قال إنّ الفدائي في العادة فرد واحد، وأن مما يتعارض مع منطق العقل أن يكون جميع الناس فدائيين، بل لا يجوز أن يقذف عشرون بأنفسهم وراء خط القتال لكي يستعيدوا جريحاً، فيسلمون أنفسهم بذلك لهلاك محقق، ولكن العقل يقضي بأنّ يكون الجميع مستعدين للفداء والتضحية، وإن كان فرد واحد هو الذي يقوم بالعمل الذي يجمع إخوانه على أنّه واجب، كما أن الأعزب لا يستطيع أن يعمم تصرفه وإلا انقرض الجنس البشري، وإلى جانب هذا يكون كل من تحاشي الزواج لصالح الذرية مخطئاً في نظر كانط، مع أن من واجب بعض المرضى أن يمتنعوا عن الزواج من أجل ذريتهم، والأمثلة في ذلك أكثر من أن تحصى[2].

ويعترض الطويل على تفسير كانط للواجب بأنه الأمر المطلق، معضداً رأيه برأي "وليم ديفيد روس W. D. Ross" الذي يرفض التسليم بوحدة الإلزام ويقول مجموعة من الأوامر والالتزامات قد يناقض بعضها البعض، وتكون – مع ذلك – خيّرة في نفس الوقت، فالإلزام الذي يقضي بإتباع الصدق قد يتنافي مع إلزام آخر يوجب خدمة الوطن ويبيح للأسير أن يكذب على آسره عند الضرورة. وهنا يظهر تهافت الأمر المطلق عند كانط فالكذب عند كانط لا يمكن تعميمه، ولكن كيف تقضي الأخلاقية بأنّ يصدق الأسير مع أعدائه حين يطلبون إليه أن يفشي لهم أسرار معركته الحربية؟ وهنا يتساءل الطويل أمن أجل شكلية الأمر الكانطي المطلق يصبح الأسير في هذه الحالة ملزماً أخلاقياً بتحطيم وطنه كله؟! ومن هنا نراه يقول : "إن الأصح عندنا هو ما ذهب إليه "جيمس مل G. Mill" حين أباح كسر القاعدة الخلقية بشرط أن يكون في الإمكان تعميم كسرها في كل ظرف مشابه، وعندئذٍ نتبين أن كسرها لا يكون من أجل نزوة أو شهوة أو مصلحة"[3].

إذن يجوز عند الطويل كسر القاعدة الخلقية وعصيانها من أجل قاعدة أسمى بشرط ألا يكون الوازع على كسرها وعصيانها مصلحة شخصية أو نزوة أو هوى طارئ[4].

[1]- المصدر السابق، ص 445 - 446.

[2]- المصدر السابق، ص 447. وأيضاً؛ بارودي: المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، ترجمة محمد غلاب، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية.د.ت. ص 344 – 345.

[3]- توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 446.

[4]-المصدر السابق، ص 447.

ج- الفصل بين العقل والحساسية

ناهض الطويل في مذهبه الأخلاقي الغلو والتطرف في كل مظاهره وألوانه، ولما كان استبعاد الميل أو الوجدان في كل صورة كباعث على الواجب تطرف من قبل كانط، وأن إلحاحه في رد الأخلاقية إلى العقل وحده يظهره مناهضاً للحساسية ومطالباً بمجاهدة نوازعها والعمل على إماتة شهواتها، ومن ثم تم وضعه من قبل بعض النقاد في زمرة الكلبية والرواقية ونساك المسيحية وزهادها، ومن هنا نتبين أن كانط قد فصل بين العقل والحساسية، وتحيز للأول وتطرف في إعلاء شأنه، ومن هنا استحق نقد الطويل الذي عمل على تعديل مثاليته المتزمتة المتطرفة فرأى أن المثالية الأخلاقية الصحيحة لا تستقيم ما لم تظل شخصية الإنسان سليمة متكاملة Integrated وهذا يتعارض مع الفصل الكامل بين شطريها من عقل وحساسية، فالقانون الأخلاقي يتمشى مع منطق العقل لا محالة، ولكن هذا لا يعني قط أنّه لا يستمد إلاّ من العقل،إنّه مساير للعقل بالقياس إلى الغاية التي نتوخاها من وراء سلوكنا، وهو إنّ طالبنا بالحد من جموح الحس وتنظيم مطالبه، لا يقتضينا محاربته ولا إغفال نوازعه[1].

والجدير بالذكر أنّه مع إلحاح كانط في إكبار العقل وتقديس أوامره ذهب بعض نقاده إلى أن الواجب في فلسفته أمر مطلق لا يحتمل تفسيراً عقلياً ولا تبريراً نظرياً، ومن ثم قالوا أنّه بهذا لا يكون صادراً عن العقل، وأن أخلاقه العقلية تتسم بالطابع اللاعقلي![2] ويرى الباحث أن لهذا الرأي وجاهته خاصة أن مصادرات العقل العملي عند كانط والمتمثلة في وجود الله، وحرية الإرادة، وخلود النفس مجرد فروض لم يقم عليها دليل عقلي.

ومن أجل هذا قام الطويل بالتعديل والتقويم لهذه المثالية المتزمتة والصورية المتطرفة. وخاصة إذا أضفنا إلى ما تقدم أن كانط كان قد حرص على استقلال الإنسان واستقلال إرادته عن كل سلطة، وأقام الأخلاق بعيدة عن وحي الدين ورفض رد الواجب إلى الله، الأمر الذي جعل من الطبيعي أن يضيق به رجال اللاهوت، وقد قيل إنّ إيمان كانط كان مثاراً للظنون والريب[3].

معالم المثالية المعدلة كمنظور أخلاقي شرقي

وبناءً على ما تقدم فإنّ المثالية المعدلة قد جاءت منددة بالتزمت التي اتسمت به المثالية الكانطية، ورأت أنّه إذا كان من الحكمة ألا تستغني عن قيم أثبتت التجربة الطويلة صوابها، فإنّ علينا أن نعرف أن

[1]- المصدر السابق، ص 448.

[2]- المصدر السابق، ص 448.

[3]- وتظل هذه الظنون وتلك الريب قائمة عند الباحث، خاصة أن كانط لم يقدم دليلًا نظرياً واحداً على وجود الله بل رفضها جميعاً ورفض الأديان السماوية واعتبرها عائقاً بل وسبباً في عدم تحقيق السلام العالمي، ورفض أيضاً الصلاة وكافة الشعائر والطقوس الدينية مما يجعل الباحث يتعجب من هؤلاء الذين يصفون كانط بالمؤمن القانت!! أو حتى فقط بالمؤمن.

معاني القيم وغايات الإنسان ترتبط بروح العصر ومن هنا مسَّت الحاجة إلى تغيير مضمونها أو تعديل محتواها حتى تلائم روح العصر المتطور دوماً، وحيث أن الفيلسوف المثالي أصبح يستكين إلى مقعد مريح يطمئن إليه، ثم يأخذ في إصدار أحكام قاطعة في كبرياء عن الواجب، ذاك المبدأ الإنساني الذي يلتقي على طريقة كل الناس في كل زمان ومكان، مع أن كل إنسان لا يشغل باله قط إلاّ إشباع مطالبة الشخصية ورعاية مصالحه الذاتية، ومن هنا بدت معالم المثالية المعدلة كتعديل وتطوير للمثالية التقليدية المتزمتة، فتمثلت في تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية في غير جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعايره، فالإنسان يبدو ـ في المثالية المعدلة ـ كلاً متكاملاً يجمع بين الحس والعقل في غير تصارع ينتهي بالقضاء على أحدهما، ويتمثل الإنسان فرداً في أسرة، ومواطناً في أمة، وعضواً في مجتمع إنساني، وبهذا يتصل كمال الفرد بكمال المجموع الذي ينتمي إليه، فيختفي النزاع التقليدي بين الأثرة والإيثار، ويذوب توكيد الذات ونكرانها، ويظل الإنسان خلال هذا محتفظاً بفرديته واستقلال شخصيته، برغم ولائه للمجموع الذي ينتمي إليه، ومثل هذه المثالية تتيسر في النظام الديمقراطي الصحيح، وهي تتكفل بتكامل الطبيعة البشرية وبها تصبح الأخلاقية مطلباً ميسور المنال، وليست عبئاً ثقيلاً لا يقوى على حمله إلاّ الأبطال[1].

ومن ثم يمكن القول بأنّ توفيق الطويل ينظر إلى الإنسان من خلال مثاليته المعدلة على أنّه ليس حساً خالصاً ولا عقلاً محضاً، ولكنه يجمع بينهما ولا تستقيم حياته الصحيحة بدونهما معاً، وتكامل النفس يقتضي الإبقاء على قوى الإنسان حسية كانت أو عقلية مع تمكين هذه القوى من أن تؤدي وظيفتها الطبيعية بتوجيه العقل، والموقف الخلقي يقوم على أن الطبيعة البشرية تجمع فعلاً بين نزعات الأثرة والإيثار، ومن الخطأ أن تقوم الأخلاق على الأنانية الموغلة وحدها أو الغيرية الطاغية وحدها، فإنّ نهضة الأمم وتقدم الحضارات مرجعه إلى مسعى قوم كانوا وهم في غمرة سعيهم الحثيث من أجل مصالحهم الشخصية يعملون عن وعي لترقية مصالح المجموع، ومن ثم كان الأقرب إلى الصواب أن نجمع بين هذين الاتجاهين المتطرفين، وبذلك تصبح الأخلاق علماً نظرياً عملياً معاً، أي تصبح دراسة عقلية تهدف إلى فهم طبيعة المثل العليا التي تستغل في حياتنا الدنيا، كما تصبح علم وفن، إذ أن مبادئ الأخلاق لا تحقق غايتها على الوجه الأكمل في مجال الحياة العملية ما لم تسبقها دارسة نظرية تقوم على التعليل والبرهان حتى يتسنى للإنسان أن يعرف الغاية القصوى من وجوده فيتيسر له أن يتصرف في ضوء معرفته ولا تكون حياته مجرد تقليد ومحاكاة تهبط به إلى مرتبة القردة[2].

---

[1]- توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 40.

[2]- زينب عفيفي: المثالية المعدلة في فلسفة الدكتور توفيق الطويل الخلقية، مقالة في نقد الفكر الأخلاقي بالكتاب التذكاري "الدكتور توفيق الطويل مفكراً عربياً ورائداً للفلسفة الخلقية – بحوث عنه ودراسات مهداه " المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1995، ص 87.

فتتضح بذلك معالم مثاليته المعدلة؛ حيث يقر بأنه مع تقديره البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم يدين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التي برئت من التزمت المقيت، وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة، فتمثلت في تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية بغير جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعايره، فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلاً متكاملاً يجمع بين العقل والحس دون تصارع ينتهي بالقضاء على أحدهما[1].

إذن فهي مثالية تساير الطبيعة بخلاف المثالية الكانطية المتطرفة التي تتطلب ملاكاً أو كائناً غير بشرياً، فلا هي تتطلب الحيوانية الخالصة ولا الروحية الخالصة ولكنها وسطاً بينهما. فهي في مسايرتها للطبيعة البشرية تجمع بين رعاية الذات بكل ما تقتضيه من أنانية، وبين الاهتمام بمصالح الغير بكل ما تستلزمه من غيرية وإيثار، من هنا كان من الضلال أن ننجرف بالطبيعة البشرية عن جبلتها، فتقتصر أهدافنا على ما يحقق مصالحنا ويشبع رغباتنا وأهواءنا أو ننزع إلى وقف جهودنا وحياتنا على خدمة الآخرين إلى حد التضحية بمصالحنا الشخصية، فالأخلاقية التي تساير الطبيعة البشرية تقتضي التوفيق بين هاتين النزعتين المتضادتين[2].

ومن هنا كان التزام الطويل بموقف الوسط في الأخلاق والتماسه للسعادة في الفضيلة، والمتعة في الواجب، فكان للحواس دورها وللعقل دوره، تلك تشتهي وهذا ينظم لها طريقة الإشباع، فلا تطغى سعادة الفرد على سعادة المجموع[3].فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يقنع بالواقع، ويتطلع إلى ما ينبغي أن يكون، يضيق بالسلوك الذي تسوقه إليه الشهوات والعواطف، ويكبر الذي يجري بمقتضى الواجب، وبذلك كان من الحق أن يقال أن الإنسان لا يكون إنساناً مميزاً من سائر الكائنات بغير مثل أعلى يدين له بالولاء وتتحقق السعادة في حياة راضية مطمئنة تتحقق فيها مطالب الروح وتجاب فيها مطالب الحياة المادية في غير تهور ولا إسراف، ويقوم فيها العقل بتوجيه الإنسان في تصرفاته والعمل على تحقيق مطامحه في الوقت نفسه الذي يحد فيه من شهواته ويضبط جموح أهوائه ونزواته، ويقترن هذا كله بتصفية النفس من عبودية الرغبات الجامحة وتخليصها من الأحقاد والضغائن وصنوف الجشع والطمع ونحوه، مما يثير القلق ويورث الهم والشقاء وبهذا تتحقق طمأنينة النفس دون جور على مطامع الإنسان في هذه الحياة الصاخبة.

[1]- توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص 40.

[2]- فيصل بدير عون: أخلاق البصيرة العقلية عند الطويل، ص 511.

[3]- زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، دار الشروق، الطبعة الرابعة، القاهرة، 3991، ص 72

نقد قيم الحوار

مقاربة للمنهج النقدي عند طه عبد الرحمن

طارق الفاطمي[*]

ما هي أهم الانتقادات التي وجهها الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن للمرجعيات النظرية لقيم الحداثة الغربية.. وما قواعد الحوار الحضاري التي نظَّر لها ودعا إلى تطبيقها لتجاوز الأزمة الحضارية الراهنة؟

هذا البحث يهدف إلى تظهير مواقف عبد الرحمن، وتأصيل المفاهيم التي أسس عليها نظريته في القيم وفي ثقافة الحوار الحضاري، كما يعرض إلى في أبرز انتقاداته لقواعد الحوار وأسسه وخلفياته الفلسفية التي أنتجتها العلمانية على امتداد قرون من اختباراتها وحفرياتها الفكرية العميقة في المجتمعات الغربية.

المحرر

أخذ السجال في جدلية الأخلاق والدين حيزاً كبيراً من الفكر الإنساني.. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الحديثة مروراً بالفلسفة الإسلامية، غير أن مثل هذه الجدلية لم تخرج عن فرضيات ثلاث؛ «تبعية الأخلاق للدين» و«تبعية الدين للأخلاق» و«استقلال الأخلاق عن الدين».

تبعية الأخلاق للدين

لقد تقرر في الفلسفة اليونانية أن الأخلاق تابعة للدين ولا تنفك عنه. وهو ما ذهب إليه كبار فلاسفة ولاهوتيي الغرب في ما بعد، وفي مقدمتهم القديس «أوغسطين»" والقديس «توماس

*ـ باحث، وأستاذ في الدراسات الإسلامية، المملكة المغربية.

الأكويني»، وذلك لأنها تتأسس عندهم على أصلين وهما: «الإيمان بالإله» و«إرادة الإله». فتقرر بمبدأ «الإيمان بالإله» أن لا أخلاق إلاّ بإيمان وأنه مصدرها وموجهها، فكانت الخصال الثلاث التي اعتبرت أمهات الفضائل: الإيمان، والرجاء والمحبة التي تفرعت عنها الفضائل الأخلاقية العقلية الأربعة: العفة والشجاعة والرَّوِيَّة[1] (أو الحكمة)، والعدل التي تأسست عليها فلسفة الأخلاق الغربية. وأهم الانتقادات التي وجهها طه عبد الرحمن لهذا المبدأ ليس في أصله لأن الأخلاق في نظره لا يكون مصدرها إلاّ الدين، ولكن الأخلاق في العقيدة المسيحية وقعت في الاضطراب والتذبذب الذي سببه تعدد الآلهة في الفكر العقدي الكنسي، والتجسيم وأنسنة الإله التي حصلت في العقيدة المسيحية. وهو يقارنها بالأخلاق التي مصدرها مصدر واحد وإله متفرد بالجلال والجمال والكمال ما يسميه طه عبد الرحمن العقلانية التوحيدية[2].

أما أصل "إرادة الإله" فقد أنتج ضرورة الالتزام بالأوامر والنواهي، أو ما عرف بنظرية "الأمر الإلهي"، مع كل الاعتراضات التي قُدّمت عليها وأشهرها السؤال في الخير والشر، وهل إدراكهما عقلي أم غيبي مرتبط بإرادة الإله[3]؟

وهو أحد أوجه الجدل الذي ورثته الفلسفة الإسلامية، وانقسمت حياله الفرق الكلامية في المسألة التي عرفت في كتب الكلام والأصول بالتحسين والتقبيح العقليين. ومن الانتقادات التي يوجهها د.طه للفلسفة الإسلامية والفقهاء والأصوليين خاصة، وقوعها في إسقاطين أحدهما ترجمة الخصال الأربعة في الفلسفة اليونانية إلى لفظ «الفضائل» مع ما يحمله هذا اللفظ في اللغة العربية من الإيحاء بالكماليات التي تبقى اختياراً لا يصل إلى حد الضرورة والهوية، وقوة الارتباط بالوجود والكينونة الإنسانية[4]. وفهم الفقهاء والأصوليون «مكارم الأخلاق» التي ذكرت في الحديث[5] على أنّها لا تكون إلاّ في المرتبة الأخيرة من المقاصد التي تسمى تحسينية أو كمالية في حين أن ارتباط الأخلاق بالدين وتبعيتها له تقتضي أن تكون في المقام الأول من المقاصد الضرورية التي تتعلق بحفظ الدين لأنها أساسه ومدار أحكامه وشعائره عليها، كما تنص عليه الأدلة الشرعية[6].

[1]- اعتبر د. طه عبد الرحمن أن ترجمة الثقافة العربية الإسلامية مصطلح « **phronêsis**» التي تدل على العقل في معناه التدبيري والعملي، بكلمة « حكمة» غير موفق لأن كلمة جكمة في التداول العربي أخص وأشرف بيحتار لها مرادف لفظ « الرَّوِية» لما يدل عليه من التوفيق في التدبير العملي.

[2]- سؤال الأخلاق (ص 33 - 34).

[3]- تفاصيل المواقف والآراء في شأن هذه النظرية في كتاب « **Divine Commands and Morality**»

[4]- سؤال الأخلاق (ص 35- 45).

[5]- «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»، أخرجه الإمام مالك في الموطأ بلفظ «حسن الأخلاق» (2 / 904) في حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق، أحمد في المسند (14/ 513)، وفي لفظ آخر « مكارم الأخلاق». وسنده قوي.

[6]- سؤال الأخلاق (ص -50 51).

تبعية الدين للأخلاق

تفرعت دعوى تبعية الدين للأخلاق في الفلسفة الحديثة على القول بـ «مبدأ الإرادة الخيِّرة للإنسان» أو الإرادة الحسنة أو تسمى أيضاً الإرادة الطيبة، الذي أقام عليه «إيمانويل كانط» صرح نظريته الأخلاقية المتميزة[1].

تتلخص دعوى «كانط» في كون الإرادة الخيرة متسامية في ذاتها لأنها مصدر الواجب الذي يجب أن يلتزمه كل فرد دون طمع في ثواب أو خوف من عقاب لأن الذي يمليه ويفرضه هو «العقل الخالص» الذي يمكن من الجمع بين الفضيلة والسعادة في تصور كانط الموصل إلى «الخير الأسمى»، فيكون بذلك الإنسان هو نفسه مصدر الأخلاق لا قوة أو إرداة أخرى فوقية أو خارجة عنه تتصف بالكمال المطلق. وحسب قول «كانط»: «تبدو الأخلاق غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف وأعلى من الإنسان لكي يعرِّف هذا الإنسان واجبه، ولا إلى سبب غير القانون نفسه لكي يتبعه (...)، فإذن بالنسبة للأخلاق، فليست تحتاج مطلقاً إلى الدين، بل تكتفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي»[2].

هكذا فبفضل مبدإ الإرادة الخيّرة، يجد «كانط» أن صرح الأخلاق في غنى عن أن يقام على قاعدة «الإيمان بالإله» أو «إرادته المطلقة» كما هو الحال في الفلسفة اليونانية، ولكن تستتبع الأخلاق الدين كما يستتبع الأصل الفرع، ذلك ان العقل الذي تنضبط به هذه الإرادة والذي يأمر بطاعة الواجب، يتطلع إلى تحقيق الجمع بين الفضيلة التي تصحب أداء الواجب، وبين السعادة التي لا تصحب بالصرورة الفضيلة.

ويعترض د. طه عبد الرحمن على هذا الطرح بأنه إنما أعاد صياغة الأخلاق الدينية بسلوكه طريقتين: طريق المبادلة وطريق المقايسة.

فتجد أنّه استبدال مفاهيم معهودة في النظرية الأخلاقية الدينية بمفاهيم ومقولات أخرى غير معهودة؛ فعوض مفهوم الإيمان بمفهوم العقل، ومفهوم الإرادة الإلهية بمفهوم الإرادة الإنسانية، ومفهوم الإحسان المطلق للإله بمفهوم الحسن المطلق للإرادة، ومفهوم التنزيه بمفهوم التجريد، ومفهوم محبة الإله بمفهوم احترام القانون، ومفهوم التشريع الإلهي للغير بمفهوم التشريع الإنساني للذات، ومفهوم النعيم بمفهوم الخير الأسمى[3].

---

[1]- أسس ميتافيزيقا الأخلاق، كانط دار النهضة العربية 1970م، بيروت لبنان.

[2] - KANT، E ; LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE RESON. P. 23

[3]- سؤال الأخلاق (ص 39).

وتجد أنّه يقدر أحكام نظريته الأخلاق على مثال أحكام الأخلاق الدينية، فيقيس أحكام الدين المنزل على أخلاق الدين المجرد، فإذا كان في الأولى اللإله هو مصدر التشريع فإنّ العقل في الثانية هو مصدر القوانين، وكما أن الإله في الأولى منزه عن العلل والمصالح الذاتية في وضع تشريعاته للبشر، كذلك العقل الخالص متجرد عن كل البواعث والأغراض في وضع شريعته الإنسانية[1]...

فيتحول بذلك في نظر طه عبد الرحمن الأصل إلى فرع، فبدل أن يكون الدين تابعاً للأخلاق في نظر كانط تجده يتحول إلى الأصل الذي تأسست عليه نظرية الأخلاق التي عرف بها.

استقلال الأخلاق عن الدين

ذهب «دافيد هيوم» رائد دعوة فصل الأخلاق عن الدين واستقلالها عنه،إلى تأسيس نظريته في الأخلاق على مبدأ «لا وجوب من الوجود» التي فصّلها في كتابه «رسالة في الطبيعة البشرية»[2]. إنّ الأحكام الدينية أحكام خبرية لا تعد أن تكون إخباراً عن المغيّبات، والأخلاق من طبيعة أخرى غير الخبر، فلا يصح استنتاج الأخلاق من أحكام الدين.

ويعتبر «هيوم» أن الأحكام الدينية غير صالحة لأن تؤسس الأحكام الأخلاقية سعيا منه إلى هدم كل الأنساق الأخلاقية في عصره (القرن 18م)، مدعياً أن الأخلاق مصدرها الوجدان الإنساني أو ما سماه الحدس الخلقي في الإنسان، أمّا الإرادة الإلهية والعقل فلا يمكن أن يكونا مصدراً لمعرفة الخير والشر.

ويعترض د. طه عبد الرحمن على هذا الطرح بأنّ حقيقة الدين أشبه بالمؤسسة منه بالنظرية، فهو مجموع أحكام ومعايير تحدد كيفيات العمل من أجل تلبية حاجات معينة، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يتضمن الدين إلى جانب الأقوال التي تخبر عن الموجودات، حسية كانت أو غيبية، أقوالاً وجوبية تحدد العلاقات بين هذه الموجودات جلبا للمنفعة ودفعا للمضرة، والأقوال الوجوبية التي تجلب النفع وتدفع الضرر لا تعدو أن تكون أقوالاً أخلاقية فيلزم أن يكون الدين أخلاقياً بقدر ما هو إخباري[3].

والاعتراض الثاني أنّ ما يسميه «هيوم» الحدس الخلقي لا يعد أن يكون الفطرة السليمة التي

[1]- المصدر نفسه.

[2] -HUME، D: A treatise of human nature، Oxford، Clarendon Press.

[3]- سؤال الأخلاق (ص 44).

خلقها الله في الإنسان والتي تنطبق عليها صفات التلقائية والجمالية والعملية، التي جاء الدين لصيانتها وإحيائها وإبرازها[1].

نقد الخطاب الفلسفي المعاصر المؤسس للحوار الحضاري

قبل طرح البدائل الفكرية والفلسفية انكب الفيلسوف المفكر طه عبد الرحمن على قراءة ناقدة للمنظومة الأخلاقية التي تعد الخلفية النظرية والبراديغم الموجه للحوار العالمي المعاصر، التي رسمها «بالأخلاق الكليّة» وأنتجت على المستوى النظري أخلاق الواجب مع «إيمانويل كانط»، وأخلاق المنفعة مع «جيريمي بنتهام» و «جون مِل»[2]. وأجمل قصور هذه الأخلاق عن توجيه الإنسانية وبناء مستقبلها وعدم تأهلها لتوصف بالعالمية إلى ثلاثة أسباب: أولا لأنها أخلاق عقلية نظرية مجردة تتنافى مع الفطرة الإنسانية وتناقضها في كثير من الأحيان وتتحول إلى مثالية غير مجرّبة. وثانيّا، ل أنّها أخلاق أحادية فردية ليست محل إجماع وتوافق، إذ لم يتبناها غير الفيلسوف الذي نظَّر لها وأنتجها. وثالثًا، لأنها أخلاق علمانية تنبذ الدين وتتعالى عنه في زعم أصحابها، ما يجعل المجتمعات المتدينة ترفضها لأنها تناقض منظوماتها الأخلاقية الدينية.

لهذه الأسباب تكون الأخلاق المؤطرة للحوار العالمي غير ناجعة، ولا ينتظر منها أن تكون الأرضية التي تجمع الإنسانية، بل لهذه المواصفات تكون أخلاقاً تعسفيّة تلغي مكونات كبيرة في العالم ما يفسر اتجاهها إلى العنف والهيمنة والسيطرة والقوة.

أمّا الأخلاق العالمية التي يؤهلها د. طه لأن تقود الإنسانية وتوجهها فهي أخلاق عملية مجربة، ومصادرها متعددة تستوعب وتؤلِّف، ذات توجّه ديني يجمع ولا يفرق.

ما يؤهل المنظومة الأخلاقية للأمة الإسلامية لأن تكوِّن أخلاقاً عالمية، لما ينطبق عليها من تلك المواصفات والخصائص لأن تقود العالم وتوجه أخلاقه، ويكون الحوار المتمثل لهذه الأخلاق والمتشرب لها والمعبرِّ عنها الأداة التي تُبَلِّغ لتَبلُغ مداها وتصل الآفاق المقدّرة لها.

الحاجة إلى الحوار الأخلاقي العالمي

لقد انتهت المنظومة العالمية إلى أهمية الحوار ومركزيته في تحقيق التواصل والسلام بين الشعوب والأمم حول العالم، ما جعلها تنتهي إلى تنظيم مؤتمرات حوار الأديان، والحرص

[1]- نفسه (ص 46).
[2]- سؤال العمل (ص 111).

على الإعلانات العالمية لهذه المؤتمرات لتكون الإطار النظري والتطبيقي للمنظومة الأخلاقية العالمية، وتطرح نفسها بديلاً عن الأخلاق العلمانية التي تؤطر هذه المنظومة العالمية الأخلاقية المعاصرة. في أفق اقتراح حلول لأزمات أربع يعيشها العالم في عصرنا، أزمة اقتصادية تتفاقم وما فتئت تداعياتها تهدد العالم بانهيار للأخلاق والقيم، وأزمة بيئة لا مخرج منها إلاّ بتبني قيم وأخلاق موحدة، وأزمة سياسية تهدد العالم بمزيد من الدمار والاستغلال والاستبداد، وأزمة اجتماعية تهدد بانهيار البنيات الاجتماعية وفي مقدمها الأسرة ومكانة المرأة.

ويكتسي «الإعلان من أجل أخلاق عالمية» في منظور د. طه عبد الرحمن أهميته من جهتين؛ أولها زيادة وعي الديانات بأهمية الحوار والحاجة إليه. وثانيها أن الديانات ما تزال قادرة على قيادة العالم والتنظير لمستقبله في ضوء الأخلاق الدينية، واقتراح حلول ناجعة وفعالة للأزمات التي يعيشها[1].

يتأسس نقد الدكتور طه عبد الرحمن للإعلان العالمي الأخلاقي، وتوصيات مؤتمرات حوار الأديان على تساؤلين أساسيين، وهما يشكلان في نفس الوقت الهدفين اللذين يجب أن تحققهما هذه التجمعات التي يعد انعاقدها انتصاراً وشهوداً للأخلاقية الدينية، كما أن احترام شروطه ومعاييره تعد مؤشرات نجاحها أو فشلها، ومحدد فاصل في قدرتها على الدفاع عن منظومتها الأخلاقية وجعلها عالمية.

أما التساؤل الأول فمفاده هل هذا الإعلان يجعل الدين يتمكن في العالم؟، والثاني هل يحقق الإعلان للخُلقية التقدم في العالم؟

ويخلص د. طه أن الإعلان العالمي أخّل بالشرط الأول في التمكن للدين في مظاهر أربع: حذف التأسيس على الدين ومبادئه ومقاصده ومصادر معرفته. وحذف اسم «الإله»، وحذف الإيمان من سلم القيم الأخلاقية، وحذف العمل الديني الذي هو طريق اكتساب هذه القيم الأخلاقية، ومرقاة لتثبيتها وترسيخها في النفوس.

أما الإخلال بشرط التقدم الخُلقي فيتلخص في ثلاثة مظاهر: أمّا الأول فيتجلى في أن الإعلان لا يقدر على تحقيق السلام العالمي، باعتباره قيمة إنسانية كبرى، إذ قصر الإعلان الحوار والسلام على أتباع الديانات وأقصى عدداً من المكنونات وتناسى أن الدين أداة في أغلب الأحيان ينفعل ولا يفعل في الحياة العامة وتدبير المؤسسات، ولا سلام إلاّ باستيعاب كل الأطراف التي يشكل أتباع الديانات في العالم جزء منها.

[1]- سؤال العمل (ص 119، 120).

وأما المظهر الثاني من مظاهر الإخلال بالتقدم الخلقي اقتصار الإعلان على الحد الأدنى من الأخلاق، بتركيزه على الأخلاق والقيم المشتركة بين الأديان، فوقع في تناقض الحد الأدنى من الأخلاق الذي لا يصل إلى مستوى الحد الأنى في أقل دين من الديانات، مع أن المفترض الأخذ بأفضل الأخلاق من كل دين ومراعاة التفاضل والتفاوت الواقع بين الأديان، لتحقيق التقدم الخلقي حتى ترقى إلى مستوى الأخلاق العالمية.

وأما المظهر الثالث فهو افتقاره إلى الركن الأساس في جميع الأديان وهو «الإيمان»، فغياب هذا الركن، وغلبة الطابع الحسي الذي يروم إرضاء غير المؤمنين، جعل الإعلان بعيداً عن التقدم الخلقي المنشود للحوار. فإنّكار «ثقافة الإيمان»[1] بتعبير د. طه عبد الرحمن، تعطيل للروح التي تسمو بأخلاق الإنسان إلى أخلاق منزلة من عالم أخر فوقه، يجعل الإعلان لا يعدو أن يكون حساب مصالح.

التقدم الخُلقي أساساً للحوار الحضاري

التقدم الخُلقي المفقود في « الإعلان من أجل أخلاق عالمية»، جعله وغيره من الإعلانات، لا يرقى لأن يكون مرجعاً للأخلاق العالمية التي ينبني عليها الحوار الحضاري، ما جعل د. طه عبد الرحمن يضع أربعة معايير أساس بالإضافة إلى القيم الإنسانية الكونية المأخوذة من الدين التي نص عليها الميثاق العالمي والمتمثلة في «التضامن» و«التسامح»، و «المسالمة»، و«المساواة». ذلك لأنّه افتقد إلى التنصيص على مصدرين للقيم الأخلاقية العالمية وهما «الإيمان» و«العمل».

والمعايير الأربعة[2] يجب أن تتوفر في دين واحد حتى يستوفي مقومات التقدم الخلقي العالمي، وفي مقدمتها: معيار الوعي بالصلة بين الدين والتخلق، ذلك بالربط بين العمل الديني والسلوك الخلقي، ما يعني أن زيادة العمل الديني والإقبال على أدائه بشروطه ينعكس أثره الإيجابي على الخلق والسلوك.

والمعيار الثاني المتمثل في الأخذ بالتوجيهات الأخلاقية الضرورية على الأقل الخمسة ولم ينص الإعلان إلاّ على أربعة منها. والمعيار الثالث الذي يمثله التوسع الأخلاقي حيث تشمل المعاملة الإنسانية جوانب مهمة من الممارسة الأخلاقية وتستوعب أكبر قدر من المعاملات الإنسانية وتدخلها في منظومتها الأخلاقية.

---

[1]- سؤال العمل (ص 132)

[2]- سؤال العمل (ص 135)

والمعيار الرابع المتمثل في التفاضل الأخلاقي، حيث تكون المنظومة الأخلاقية العالمية يمثلها الطور المتقدم من الأخلاق الإنسانية إذ هي تراكم كما تتراكم التجارب والمعارف الأنسانية، فإنّ طور الاكتمال لن يكون إلاّ مع الدين الخاتم. ما عبر عنه قوله صلى الله عليه وسلم: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» وفي رواية «صالح الأخلاق» [1].

وقد أصل الدكتور طه عبد الرحمن لهذه المعايير في كتابه روح الدين، في فصل العمل الديني وممارسة التشهيد، وميّز ودقّق وأصل عدداً من القيم والأخلاق المشتركة في مقدمتها التسامح والتفاضل الديني وحرية الاعتقاد، التي تأسس للحوار ومنطلقاته النظرية.

وبتطبيق هذه المعايير على الدين الإسلامي يجد المتأمل أنّه الأكثر تمثيلا وشمولاً واستيعاباً لهذه المعايير، والدين الأتم والأكمل لقيادة وتوجيه الأخلاق العالمية، وذلك مصداق قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [المائدة: 48].إذ الدين الخاتم يوافق طور الاكتمال البشري على المستوى الخلقي والإيماني والعملي، ما يؤهله لأن يكون المرجعية والدعوة التي يقبلها العالم وتلبي حاجاته في المجالات المختلفة. ما يجعل الهيمنة بمفهومها الأخلاقي القرآني أساس ومرجعية الحوار الحضاري.

جدلية الحوار والاختلاف

خلق الله تعالى الكون على أسس وقوانين وسنن ثابتة بثها في ثنايا آيات الذكر الحكيم، وأصل هذه القواعد ترجع إلى حقيقة مفادها «وحدانية الخالق واختلاف المخلوق»، وينتج عن هذه الحقيقة المطردة أصلان جعلهما الدكتور طه عبد الرحمن مدار فكره والمرجعية النظرية في تصوره لقواعد الحوار وسننه.

أما الأصل الأول فهو التعدد لا الانفراد، إذ لا حوار إلاّ بين اثنين فأكثر، وهو ما يحيل على التنوع البشري، والتعدد الإنساني، ويجعل الحوار ضرورة وحاجة للحياة، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ

[1]- أخرجه الأمام أحمد في المسند (14/ 513) وغيره وهو صحيح.

عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[1]، ما يرقى بالحوار إلى مستوى الرسالة والأمانة وأساس الاستخلاف الذي جعله الله تعالى مهمة الإنسان في الأرض.

وأما الأصل الثاني فهو الاختلاف لا الاتفاق، وهو أحد القوانين السننية الكبرى التي شيد الله تعالى عليها أساس هذا الكون، وعلّق عليها استمرار الإنسانية وتشييد صرح حضاراتها، وجعلها شرط الاستقرار والأمنِ العالمي، قال تعالى:﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾[2]، وقد ذهب جلّ المفسرين للقول بأنّ الله تعالى إنما خلق الناس للاختلاف في مصائرهم وتوجهاتهم واختياراتهم وعقائدهم[3]، وأن الاختلاف أصل وسنة فُطرت البشرية عليها.

وقد جمع الدكتور طه عبد الرحمن هذه الحقائق المؤسسة للمرجعية النظرية للحوار الحضاري في قاعدتين: «الأصل في الكلام الحوار»[4]، و«الأصل في الحوار الاختلاف[5]». وجعلها الأساس الفكري والفلسفي الذي يجب أن تقوم عليه ثقافة الحوار الحضاري بين الأفراد والجماعات.

أثبت الدكتور طه عبد الرحمن أن الحوار يقضي تعدد الذوات المتحاورة، وأن تعدد الذوات يعني اختلافها، والاختلاف مع التعدد أمر سنني مستمر في البشرية. ويعترض على هذه النتيجة بما يمكن أن يكون تمثلا وصورة ذهنية نمطية تذهب إلى أن التعدد لا يكون داخل الجماعة لأنها تعني الاتفاق واللُّحمة، والاختلاف يحيل إلى المنازعة والفرقة وهي تناقضات وتقابلات يصعب الجمع العقلي والواقعي بينها؟

العلاقات الحضارية تنطبق عليها كل المواصفات السابقة، فالاعتراضات على الحوار التي قدمها د. طه عبد الرحمن هي التي أنتجت تصورات ونظريات الخلاف والتدافع في العلاقات الحضارية في تفسير ماضيها وواقعها، وتوقع واستشراف مستقبلها، كنظرية صراع الحضارات. ما أحال العالم إلى حلبة لاستعراض القوة والتسارع نحو السيطرة والهيمنة، ما أجج العنف في أنحاء العالم وزعزع الاستقرار والسلام.

والعالم المعاصر يتشوف إلى تنظير تنتج عنه ممارسة وقيم كونية تنقذه من دوامة العنف والعنف

[1]- سورة الحجرات 13.

[2]- سورة هود 118، 119.

[3]- يرجع إلى اختلاف الأقوال وترجيح شيخ المفسرين الإمام الطبري في تفسيره جامع البيان (15/ 537).

[4]- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (ص 27).

[5]- المرجع نفسه (ص 28).

المضاد، والصراع للبقاء، وهاجس التنافس للسيطرة، وتعصمه من الكدر والضنك، وتضمن له الراحة والطمأنينة النفسية والاستقرار الاجتماعي، وفوق كل ذلك تملأ الفراغ الروحي الذي خلفه الفكر المادي.

الحوار النقدي

يقترح الدكتور طه عبد الرحمن ليتقبل العقل هذه الإشكالات والتعارضات الظاهرية السابقة، ما اصطلح عليه بالحوار النقدي، أو الحوار العقلي، أو الحوار الإقناعي، أو الحوار الاعتراضي. وهو حوار أصيل في الحضارة والفكر الإسلامي، لأن أصل قواعده مستمد من القرآن الكريم، فوسمه المسلمون بـ «المناظرة». وعرفه بالقول: «هو الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات أو ـ قل الاعتراضات ـ التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على الرأي ـ أو قل دعوى ـ الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معًا»[1]. ويكون بذلك الإطار النظري المستوعب للاختلاف في جميع أبعاده وتجلياته، سواء كان بين الجماعة الواحدة أو المجتمعات المختلفة، سواء كان دافعه مذهبيًا طائفيًا أو حضاريًا فكرانيًا.

الحوار النقدي في فكر الدكتور طه عبد الرحمن حوار حضاري، باعثه الأخلاق والقيم التي تجمع الإنسانية وتوحد وجهتها، وتقلص هوة الخلاف بينها، لأنّه ينبني على إيمان عميق بالاختلاف وقبول الآخر، لذا فقد جعله ينافي مزالق ثلاثة: العنف[2] والخلاف[3] والفرقة[4].

يهدف تأسيس قواعد الحوار على أرضية الحوار النقدي الإقناعي إلى ترسيخ القبول بالآخر المخالف، وتشجيع حرية الرأي المبني على أسس استدلالية مقنعة لا مجرد التشهي أو التقليد، وذلك باعتماد الإقناع بالحجة وصحة الاستدلال، والنظر في مناسبته للمجال والحقل المعرفي والموقف الحواري، وطبيعة المحاوَر، واعتماد الإذعان للصواب في حال ظهور الحق تفاديا لآفتي العنف المادي الجسدي واللفظي، والعنف الرمزي باللجوء إلى الحسم. وبذلك يكون الحوار الإقناعي أسمى مراتب الفكر والتواصل الحضاري.

ينطلق الحوار الحضاري من أرضية مشتركة ليجعل من مقاصده الحفاظ على المشترك الإنساني من المعارف التي تمثلها الوقائع المشتركة في التاريخ الإنساني، والقيم المشتركة التي توحد قناعات

---

[1]- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (ص 33).
[2]- نفسه (ص 33).
[3]- نفسه (ص 36).
[4]- نفسه (ص 35).

الأقوام، وتحفظ مصالحهم وتضبط أحوالهم، والأدلة المشتركة التي تسمح بتبادل الأفكار والتعبير عن القناعات واستمرار جسور الحوار وتفعيل قنواته.

الحوار الاختلافي بين الأمم والحضارات والأقوام، يدعو إلى الاجتهاد وتطوير الملكات والبحث عن حلول وإبداع طرق جديدة وملائمة للاستدلال، وأدوات الإقناع، ما يدفع إلى توليد الأفكار، ولأن الاختلاف بين الأقوام والحضارات المختلفة يكون أشد فإنّه ينشط الحركة الفكرية، فيكون أدعى إلى التفلسف بتعبير الدكتور طه عبد الرحمن[1].

عندما يصير الاختلاف قناعة ترسخ معها احترام الحرية والحفاظ على المشترك، وبنبذ أفات الحوار السابقة (العنف والخلاف والفرقة)، يعوض الحوار والتكامل منطق الهيمنة والسيطرة والقهر والسلطة، حيث يكون الحوار الإقناعي أداة للتكامل الإنساني بحيث يحرص كل قوم على حفظ المشترك القيمي والمعرفي والمصلحي، وتسعى كل أمة إلى الإسهام في هذا التكامل من منظورها الفلسفي في أفق ما وصفه د. طه عبد الرحمن «بالميثاق الفلسفي»[2] على غرار «الميثاق الاجتماعي» الذي يتنازل فيه كل طرف عن وعي وطواعية عن بعض حقوقه واحترام واجباته في سبيل حفظ مصالح الجماعة وتحقيقاً لتكاملها.

المفاهيم الإسلامية الموجِّهة للحوار الحضاري

إن تأثيل المفاهيم أحد مرتكزات القوة في الخطاب الفكري والفلسفي للدكتور طه عبد الرحمن فنقده للخطاب الفلسفي المعاصر، والمفاهيم التي أنتجها والتي لها حمولة فكرية، وأبعاد تطبيقية تتنافى في أغلب الأحيان مع مقاصد الدين الإسلامي الذي استدل على أنّه المؤهل لأن يمثل الأخلاق العالمية من بين الأديان العالمية، والتوجهات الفكرية المعاصرة، كما بينت في المبحث السابق.

فإنّ نظريته في الحوار تتأسس على مفاهيم أهمها مفهوم المؤاخاة الذي يعوض مفهوم المواطنة الذي أنشأته النظرية الليبرالية والنظرية الجماعانية، ويرتقي بها لتواجه تحديات عالم اليوم[3]. والمؤاخاة في منظوره امتداد لمبدأين مبدأ الإخلاص الذي يهبها الإتصال، ومبدأ الأمة الذي يهبها الانفتاح.

---

[1]- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (ص 47).
[2]- نفسه (ص 47).
[3]- روح الحداثة (ص 230).

مفهوم الإخلاص

الإخلاص يعطي المواطنة الاتصال بين الممارسة الواقعية والأصل الذي يستمد منه، فيرى أن حقوق الغير واجبات إلهية، ولهذا المفهوم بعدين يعدّهما د.طه ركنين أساسيين لتوسيع مفهوم المواطنة، أمّا الركن الأول فهو «دوام التجرد من أسباب الظلم»، وأما الركن الثاني فهو «دوام التوجه إلى المتجلي بالحق»[1]. فيجد أن تواصله وحواره وصلته بالآخر عبادة وله بها أجر أو وزر، فيحرص على حسن الصلة ومراعاة أمر الله فيها، وقد يتنازل عن بعض حقوقه ارتفاعاً بنفسه عن شرورها وأنانيتها. فهو دائم المراقبة لتصرفاته ما يمنح الغير الشعور بالطمأنينة والعدل.

مفهوم الأمة

إن مفهوم الأمة الذي يزيد على مفهوم المواطنة القدرة على الانفتاح والاستيعاب لأنها تتحقق بركنين آخرين هما: «التحقق بالماهية الأخلاقية»، و«تحصيل القدرة على إبداع الأخلاق»[2]، بحيث يصير ميزان التفاضل بين الناس التفاوت في تحصيل الأخلاق والتحقق بها وتمثلها، فتنقل الأمة من مرتبة الامتثال والخضوع للأوامر والنواهي، إلى مرتبة المعاني الجمالية في الامتثال الطوعي بالأخلاق، فتتحول القيم السلوكية إلى مقاصد معرفية في خدمة الإنسانية، ومنها إلى مرتبة إبداع الأخلاق والتفنن في تطبيقها على مجالات الحياة المختلفة. وتصير الموجهة للتصرفات الفردية والجماعية المتنوعة.

مفهوم المؤاخاة

مفهوم الإخلاص المتصل، ومفهوم الأمة المنفتحة، والأركان الأربعة التي تتأسس عليها هذه المفاهيم، التي بمجموعها تشكل مفهوم «المؤاخاة»، الذي يمنح الأمة الإسلامية القدرة على الانفتاح والقدرة على استيعاب التحولات ومواجهة التحديات العالمية، والمهيمنة التي غايتها نشر «أخلاق عالمية»، تستوعب الإنسانية وتحقق سعادتها.

بهذه الأبعاد الإنسانية الكونية تتأسس ثقافة الحوار، فشتان بين الحوار الذي يحمل الخير للإنسانية، ويحرص على سعادتها الممتدة في الدنيا والآخرة، وبين حوار غايته رعاية مصالح مادية، وتوازنات إقليمية ودولية، وإرضاء الفئات المتنازعة والمفترقة. فهو لا يضمن أن تنحرف إلى المزالق الثلاث التي تنسف الحوار؛ العنف والخلاف والفرقة.

[1]- نفسه (ص 223- 224).
[2]- نفسه (ص 227).

يؤصل د. طه عبد الرحمن ثقافة الحوار بين الشعوب والأمم والأقوام والطوائف والديانات المختلفة، على ثلاثة أسس وهي التي عدّها الأحداث الكبرى الفاصلة في تاريخ الاكتمال الإنساني والتقدم الخُلقي البشري، أولها الميثاق الأول الذي قال فيه الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾[الأعراف: 172]، حيث يخوِّل تمثل أخلاق هذا الميثاق والالتزام بعهده ربط العقل بالشرع فيتحول من طور «التجريد» إلى طور «التسديد». وثانيهما حدث شق الصدر الشريف للنبي الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم فيرتبط العقل بالقلب، وثالثها حدث تحويل القبلة الذي يخوِّل العقل الارتباط بالحس[1].

التطبيقات الأربع للحوار الحضاري

التطبيق الأول:

اتخاذ الميثاق الأول والأخلاق الإنسانية المشتركة والخطاب الالهي الموحد للأمم والأقوام أرضية لجمع الإنسانية على خطاب وقيم وأخلاق مشتركة موحدة، ووجهة واحدة.

التطبيق الثاني:

الإنسان النموذج المتمثل في شخص النبيﷺ الذي اصطفاه ربه بين خلقه وطهر قلبه في مرحلة اكتمال البشرية ليكون القدوة والأسوة التي تصلح لمخاطبة العالم. ما يستوجب التعريف بأخلاقه وسيرته لتكون محور المشروع الأخلاقي العالمي.

التطبيق الثالث:

الإنسان المؤهل للحوار مع العالم ومخاطبته، هو الذي تمكن من الجمع بين العقل والشرع في فكره، وعقله مسدد بمقاصد الشريعة، والمتحقق بالأخلاق المطهرة من العوائق والعوالق. ولا يكون له ذلك إلاّ بأخلاق متجذرة صارت له سجية وطبعاً، مع صلاح الباطن وسلامة القلب.

التطبيق الرابع:

أخلاق القبلة عند فقدان الوجهة بتوحيد العالم وانتهاء الحدود، حيث تحتاج الإنسانية إلى توجه مادي يحولها إلى توجه معنوي أخلاقي، لأن التوجه إلى القبلة المادية يورث بالتبع تحصيل

[1]- سؤال الأخلاق (ص -157 164).

وتمثل الأخلاق المعنوية الموحدة للإنسانية، والملبية لحاجاتها الحسية فينقاد بذلك العقل ويصير تبعاً للحس.

المراجع والمصادر العربية

القرآن الكريم.

أسس ميتافيزيقا الأخلاق، إيمانويل كانط، دار النهضة العربية 1970م، بيروت لبنان.

جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، الطبري (ت 310 هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى سنة (1420 هـ/ 2000 م).

الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثانية2006م.

روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2006م.

سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2000م.

سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2012م.

مسند أحمد، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (ت 241 هـ)، حققه: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون تحت إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشرته مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى سنة (1421 هـ / 2001 م).

المراجع الأجنبية:

1. HUMANE، D: A treatise of human nature، Oxford، Clarendon Press.
2. KANT، E ; LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE RESON. Librairie philosophique، J. vrin، Paris. 1968
3. HELM. P: Divine Commands and Morality، Oxford، University Press. Oxford 1981.



يُعنى باب "الشاهد" بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو على نطاق عالمي، كما هو حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

جوزايا رويس

فيلسوف التبصُّر الأخلاقي

روّاد الحسيني[*]

يتفق الباحثون على النظر إلى الفيلسوف الأميركي جوزايا رويس (1855 - 1916) كأحد أبرز فلاسفة الأخلاق في القرن التاسع عشر. بل إنّ كثيرين منهم يعتبرونه في مقدم الذين وجّهوا النقد العميق والمنهجي لقيم الحداثة وعيوبها الأخلاقية. ولعلّ من أهمّ ما اكتسبته شخصيّة رويس في مجال الفلسفة الأخلاقية أنّها دخلت على خط التجربة التاريخية للعلمانية لتعيد الربط بين الفلسفة والدين، وبالتالي بين القيم الدينية الإلهية وشؤون الإنسان الدنيوية. ولو طالعنا أعماله الفلسفية وأنشطته الأكاديمية فإننا سنقع على جانب شديد الأهمية يتعلّق بمنزلة الإنسان في الوجود. وتحديداً في ما يتعلق منها بنظريتَيْ الولاء والتبصّر الخُلُقي، كنظريتين تشكّلان أساس مذهبه الأخلاقي والفلسفي.

في هذا البحث سنقرأ رؤية بانورامية وتحليلية لمنهج جوزايا رويس الأخلاقي وأبرز نظرياته التي وردت في العشرات من كتبه ومحاضراته وعلاقتها بما سبقها من معطيات في تاريخ الحداثة في الغرب.

المحرر

لم يكن جوزايا رويس ناقداً للإتجاهات الفلسفية بالمعنى الكلاسيكي للكلمة. بل جاءنقده في مجمله ـ كما يقول دارسوه ـ في اطار مقارباته للفلسفة الأميركية البراغماتية. فقد ربط بين الخبرة العلمية والإتجاه العملي الذي يعد سمة مميزة للفكر الأميركي في القرن العشرين من ناحية، وبين

*ـ كاتب متخصّص في الفلسفة، باحث متعاون في مركز دلتا للأبحاث المعمّقة ـ بيروت.

الهدف الثابت والمستمر للبحث عن وحدة أساسية تضم كل الأشياء من ناحية أخرى. فلقد أدرك المعنى الصحيح للروح العملية بأنّ أضفى عليها بُعدها الأخلاقي، وحاول تحقيقه في مذهبه الفلسفي، واضعاً في اعتباره المحافظة على موقفه النقدي، وتحقيق نوع من الموازنة بين النظرة الشاملة والكلية للأشياء، وبين تأكيد الجوانب العملية لها.

في كتابه "محاضرات في المثالية الحديثة" يكشف رويس عن قدرة فائقة على تفسير المذاهب الفلسفية وتطورها، بما يوضح أسباب الكثير من المشكلات الفلسفية الكبرى في عصرنا الحاضر. كما اهتم بقيمة الذات الإنسانية، وأوضح مدى اهتمام الفلسفة الحديثة بدورها في تشكيل صورة الأشياء. ولئن كان "رويس" قد ركز في كتابه "روح الفلسفة الحديثة" على كيفية هذا التشكيل، فقد حاول من خلال مجموعة من المحاضرات أن يصحب القارئ في رحلة شاقة عبر مذاهب المثالية الألمانية، متتبعاً تطور هذه المذاهب من "كانط" إلى "هيغل". إلى سائر الفلاسفة الذين يسبقون.

لقد أجمع الباحثون على اعتبار فلسفة رويس الأخلاقية جزءاً لا يتجزأ من العمارة الفلسفية الكبرى للمذهب المثالي. وهذا يعود ـ حسب هؤلاء ـ إلى المزج الذي أجراه بين ثلاثة أضلع هي: الفلسفة، والأخلاق، وروح المسيحية. ومن هذا الوجه يتحدث رويس نفسه حول هذا الجانب حيث اعتبر أن المثالية التي ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر هي نتاج أمرين: الأول، الفلسفة الكانطية والمشكلات التي أثارتها حول طبيعة الأنا وصلته بالذوات الأخرى، وحول الطبيعة وكيف تناولها "كانط" بوصفها عالم الظواهر. و الثاني: الظروف الاجتماعية التي سادت تلك الفترة، وما نجم عنها من سقوط مؤسسات كان يعتقد أنّها أشياء في ذاتها فبدت مجرد ظواهر. وقد اعتبر "رويس" أن حدوث الثورة أدى إلى تأصيل مفهوم أنّ العقل قادر على التعبير والتحكم في الوقائع ووضع الخطط التي تتحكم في سير الطبيعة وظواهرها، وأنّ هناك إمكانية لأن يمارس العقل دوره في إعادة تشكيل المؤسسات الدينية والسياسية، طالما أنّ المقولات الفكرية هي المسؤولة عن فهم العالم.

المعارك الفلسفية التي خاضها رويس كانت كثيرة ومتنوعة طاولت عدة مفاهيم سائدة في عصره. من هذه الناحية يناقش "رويس" مفهوم الذات الحقيقية عند كانط، وكيف قام ورثته بتعديل واستبدال الذات العارفة والذات الأخلاقية بالذات المطلقة العارفة الشاملة، التي تضم كل الحقائق في وحدة الوعي، كما ناقش المنهج الجدلي عند "شلنغ" حتى اكتماله عند "هيغل" وأخيراً دراسة العلاقة بين الوعي الفردي والاجتماعي. يؤكد "رويس" أن تصور "المطلق" والمنهج الجدلي نتاج تطور طبيعي

لأفكار سابقة أو رد فعل لبعض الأفكار، وهي في الوقت نفسه نتائج مسايرة لأحداث تاريخية مرتبطة بالظروف الاجتماعية المتغيرة وبالحياة الفكرية المتمثلة في الحركة الأجنبية، فتأتي الفكرة في سياق النطق الطبيعي لأفكار سابقة، لا تنبت من فراغ أو تظهر منفصلة عن بيئتها، فالفلسفة وليدة عصرها والظروف الاجتماعية والسياسية، فلا انفصال عن فكر وواقع ولا وجود لفكر منعزل، أو فكر يجتر الماضي ويحيا فيه أو يتطلع لمستقبل ويحيا في الآمال، فالمثالية الحديثة ومنهجها الاستنباطي "ديكارت" أو الجدلي "هيغل" جاءت في طبيعتها رد فعل لظروف اجتماعية معينة تمثلت في الثقة بالعقل والنزعة الفردية والثورة[1] .

ينظر "رويس" للفلاسفة المثاليين ولتفسيراتهم نظرة أحادية تجعل الذاتية محور كل شيء. فمقولات كانط على سبيل المثال هي مقولات قبلية كامنة في الذات، وقد فسّر بها العالم، ثمردّ كل شيء للذات، وانحصرت المشكلة بين ذات تخطط ولديها الشرائط المعرفية للعالم، وأشياء في ذاتها لا نعلم حقيقتها، أو يستحيل معرفتها. أما الفلاسفة ما بعد الكانطيين، فقد رفضوا الأشياء في ذاتها واستبدلوا المطلق بالذات، وانطلاقاً من هذا التأسيس قدم "رويس" المثالية الحديثة بدءاً من "كانط" حتى "شوبنهاور"[2]. لكن السؤال الذي يلح على الذهن هو الكيفية التي تشكلت فيها شخصيته الفلسفية والمراحل التي قطعتها؟

في الجواب على هذا السؤال يشير المفكر المصري الدكتور حسن حنفي إلى أنّ فلسفة جوزايا رويس ذات صلة وطيدة بالتطورات الفلسفية التي شهدتها أوروبا في المرحلة الانتقالية بين القرنين التاسع عشر والعشرين. فقد ظهرت الهيجلية الجديدة في النصف الأول من القرن العشرين، بوصفها رد فعل على الوضعية وقد أعطى اسم الهيجلية الجديدة، لتيار أحياء الفلسفة الهيجلية، الذي بدأ في اسكتلندا وانكلترا، ثم امتد إلى أميركا، وكان ممثليها في اسكتلندا وانجلترا، سترلنج، وكيرزد وجرين، ورادلي وبوزانكويت، وهالدين، ماكتاجرت، تيلور، وفي أميركا هاريس ورويس، وهوكنج.وكانت المثالية بالنسبة لأميركا بعثاً جديداً، وتياراً فكرياً يسعى لتحقيق النهضة، جنباً إلى جنب مع البراجماتية، فظهرت في أميركا يقظة فكرية، بدأت كما بدأت النهضة الأوروبية، بنوع من التحرر الفكري من سيطرة الكنيسة، وآمنت بالمثالية الألمانية كقوة لإصلاح الدين والأخلاق الأميركية. فآمنت بالله عن طريق العقل بدلاً من طريق العبادة، ويمكن القول إنّها ركزت على

[1]ـ راجع التقرير الثقافي حول فلسفة جوازيا رويس وجاء بعنوان: محاضرات رويس تكشف عن تفسير المذاهب الفلسفية ـ جريدة الخليج ـ الشارقة ـ 24 - 5 - 2014.

[2]ـ المصدر نفسه.

دراسة كانط وخرجت منها أربع مدارس، تمثل كل منها نموذجا أميركياً، أو صبغة أميركية للمثالية الألمانية. هذه المدارس الاربع، هي: مذهب الشخصية (يوردن باركربراون) والمثالية التأملية أو الموضوعية(جيمس أدجويل كرايتون)، والمثالية الدينامية (جورج سلفسترومورس) والمثالية المطلقة (جوزايا رويس)[1].

اهتم رويس بقضية تواصل المعارف الإنسانية بالمعارف الدينية والإلهية، ومن هنا تأتي على سبيل المثال، أهمية كتابه «الجانب الديني للفلسفة» الذي شكل محاولة جادة للتوفيق بين الفلسفة والدين ودفاعاً عن الفلسفة، وفي الوقت نفسه مؤكدا لعقلانية الدين. إلاّ أنّ أهميته الخاصة تعود إلى الظروف الزمنية التي صدر فيها الكتاب. فالفلسفات المعاصرة اتجهت إلى رفض الميتافيزيقا، وفقدت الثقة في الدين التقليدي وبخاصة بعد معاناة الإنسان من الحروب وفساد الحياة، فغلبت نزعة التشاؤم، وانتشر الشك في كل مقدس ديني أو فلسفي، وسادت روح الفردية والأنانية، وطغت الروح المادية وكثرت النزعات الإلحادية، وانقسم الفلاسفة والمفكرون ثلاثة جهات: منهم من جعل الفلسفة والمذاهب الجامدة والميتافيزيقا مسؤولة عما بلغه العالم من فوضى وفساد وإلحاد، ومنهم من اتهم الأفكار الدينية التقليدية، بل منهم من ذهب إلى المبالغة القصوى حيث اتهم الأديان ب أنّها سبب الحروب والصراعات وانتشار الاستغلال والفقر. أمّا رويس فقد قام بمحاولات بدت في أيامه على عكس التيار العلماني والبراغماني السائد. حيث حرص على إجراء وئام بين القيم الدينية والقيم العلمية والفلسفية. لذلك تتمثل أهمية الكتاب في محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة، وتقديمه نموذجاً معاصراً لكيفية معالجة الصراع والتضادّ بينهما[2]. كانت محاولات رويس في هذا الجانب مثالية بامتياز. أي أنّها كانت حريصة من جهة على إيضاح الوحدة المعرفية بين الفلسفة والدين، ومن جهة أخرى بدت هذه المحاولة بمثابة موقف أخلاقي.

ومثلما جاءت مثالية «رويس» مجددة للدين، جاءت مجددة للأخلاق، فنبتت الأخلاق من وسط فوضى المثل العليا، التي سادت الفكر الفلسفي في القرن التاسع عشر، ومن جوف التشاؤم وظلام الشك نبتت البصيرة الخلقيّة التي ترشد الإنسان نحو الخيرية، وتحقيق أكبر قدر من الانسجام والوحدة بين الأفراد، وبين الغايات الأخلاقية المتصارعة. فالشك أول مراحل البصيرة الخلقية التي ترشد الإنسان إلى واجباته، وإلى مهمته في الحياة، وإلى وجود العقل الكلي الشامل لكل شيء والإدارة الكلية الخيرة.

---

[1]ـ انظر: حسن حنفي ـ مقدمة في علم الاستغراب ـ الدار الفنية ـ ص368.

[2] - أنظر مقدمة أحمد الانصاري في ترجمته لكتاب جوزايا رويس – الجانب الديني للفلسفة- مراجعة جسن حنفي المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة – -2000 (ص 4).

رويس وأخلاقيات العصر الوسيط

لا شك بأنّ فلسفة رويس تستمد مصادرها من مجمل التراث الفلسفي الإنساني لكنها ستأخذ من الفلسفة المدرسية التي سادت في القرون الوسطى الكثير من مرجعياتها الدينية والأخلاقية.

صحيح أنّ الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط كانت فلسفة مسيحية، إلاّ أنّه من غير الصحيح انها اقتصرت على مسائل الدين، فقد نظرت في المسائل الطبيعية والعقلية كأحسن ما ينظر فيها كما يصرِّح رائد البحث الفلسفي المصري في بداية القرن العشرين يوسف كرم[1].

فلقد عاش الفكر الفلسفي الغربي منذ العصر الوسيط مثل هذا الجدل بين الدين والفلسفة. فالحصيلة التي درسها جوزايا رويس وأمثاله من الفلاسفة الأخلاقيين تركزت على النظر إلى مفهوم الدين على أنّه عقيدة موحاة وتقتضينا الإيمان، ومفهوم الفلسفة بما هي نظر عقلي يعتمد على البرهان؟ ولا شك في أن هذا الجدل كان أعظم خطراً في المسيحية منه في أي دين آخر، وذلك لما تحويه العقيدة المسيحية من «أسرار»، أي من أمور تفوق الطبيعة والعقل كالثالوث والتجسد والفداء.

لقد وجد نفر من المسيحيين أقتنعوا بالتغاير بين الفلسفة والدين، فذهبوا إلى أننا قد نقبل بالعقل قضية ما ونعتنق نقيضها بالايمان. ويوجد الآن أمثال هؤلاء، وسيوجد لهم أمثال بلا ريب. ولكن التاريخ يعرض علينا مسيحيين آخرين كانت الفلسفة والمسيحية بالنسبة إليهم متصلتين متفاعلتين، فأضافوا وجهة جديدة في تاريخ الفكر، وهم يؤلفون الغالبية العظمى في العصر الوسيط. هؤلاء يتفقون في أن الوحي والعقل من عند الله فمحال أن يتعارضا، وأن العقل يجد في الوحي هادياً ومعيناً، ولكنهم يفترقون طائفتين في تصور الصلة بين الطرفين، فهي عند طائفة أوثق منها عند الطائفة الأخرى[2].

1- مبدأ الطائفة الأولى يقول، أنّه لما كانت الصورة التي ترسمها المسيحية للعالم هي صورته التي أبدعه الله عليها بالفعل، وكان العقل قاصراً عن استكشاف تلك الصورة بنفسه، فلم يبق له من مهمة سوى اتخاذها أصلاً والعمل على تفهمها بقدر المستطاع، ولو بالتشبيه والتمثيل، ولم يبق هناك من حكمة سوى الحكمة الدينية تستوعب الوجود بأكمله على الوجه الذي حققه الله، ولا تدع

[1] - يوسف كرم – تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط – دار الكاتب المصري – القاهرة -1946 (ص 7).
[2] - المصدر نفسه – (ص 9).

محلاً لفلسفة مستقلة. تلك كانت النظرة الأولى من القرن الثاني إلى الثالث عشر، فكان المفكرون المسيحيون يقولون «فلسفتنا» و«حكمتنا» للدلالة على المسيحية باعتبارها مذهباً منظماً كمذاهب فلاسفة اليونان.

2- الطائفة الثانية برزت حين عرفت كتب أرسطو في القرن الثالث عشر، إذ وقفت من كتاب «التحليلات الثانية» أو البرهان على تعريف العلم وتعيين شروطه، فتبيَّنت الحد الفاصل بينه وبين الإيمان، ووقف أنصارها من سائر الكتب على تفسير جامع للطبيعة مكتسب بالعقل الصرف، بما في ذلك وجود الله ووجود النفس وأصول الأخلاق، فقرروا وجوب التمييز بين ما يرجع للطبيعة وما يرجع لما فوق الطبيعة. واعتبروا الفلسفة وحدة قائمة بذاتها، تتألف من المسائل التي عالجها الفلاسفة بالفعل، ومسائل جاء بها الوحي ولم تكن لتعرف لولاه وهي مع ذلك قابلة للبرهنة، كالخلق والبعث والمعاد وبعض الصفات الإلهية؛ بينما يتناول اللاهوت مضمون الوحي بأكمله، والأسرار والحقائق العقلية، فيضعها مقدمات مسلمة، ويستخدم العقل لكي يفهمها بقدر المستطاع، واستنباط ما يترتب عليها، ودفع الشبه عنها[1].

مثالية رويس المعتدلة

خلافاً لما هو معروف عن الفلاسفة المثاليين، فقد كان لجوازيا رويس مذهبه المثالي المخصوص. يمكن الزعم بأنّ مثالية رويس عالجت الكثير من الموضوعات التي كانت مصدر إشكال لكل من الفلسفة والدين بوجه عام، وللدين المسيحي بوجه خاص. فلقد نتج عن فلسفة كانط النقدية في القرن الثامن عشر، أن أصبحت فكرة «الله» و«النفس» و«حرية الإنسان» و«الخلود»، من مصادرات أو مسلمات العقل العملي فقط، وخارج حدود العقل النظري، الأمر الذي سبب مشكلات حقيقية للديانة المسيحية. كما جاءت الفلسفات المثالية بعد كانط، لتعالج المشكلات الفلسفية التي نتجت عن فلسفته، فردت كل شيء إلى الأنا «فشته»، ووحدت الأنا واللا أنا «شلنج» وجعلت المطلق حاوياً لكل شيء «هيجل»، فقالت بالمثالية الواحدية. ولئن وجدت المسيحية في هذه المثاليّة القائمة على الوعي بالذات، وتأكيده فكرة الله، «دعما لأفكارها فإنّه من الملاحظ أيضاً» عند النظر إلى تاريخ الفلسفة، أنّه قد نتج أيضاً عن فلسفة كانط النقدية ازدياد النزعة الشكية واللاأدرية، طالما أنّ «الشيء في ذاته» لا يمكن معرفته، وتظل مسائل الدين خارج حدود العقل، أو أنّ العقل لا يستطيع الحكم عليها[2].

[1] - المصدر نفسه – (ص 10).

[2] - Josiah Royce: The Conception of God, Machmillan, 1894.

وبالرغم من اتساق هذه المثالية الواحدية مع المسيحية، سواء تلك التي وجدت بين الله والمطلق، أو بينه وبين اللامعروف، فإنها أدت إلى اشكالات جديدة، وشكلت تحدياً مباشراً لمسألة حرية الإنسان وخلوده، وبالتالي للمسألة الأخلاقية بصورة عامة، فإنّ السؤال الذي يطرح هنا، هو: أين حرية الفرد الأخلاقية.. وما نوع الجزاءات من ثواب وعقاب.. وما الموقف من وجود الشر في العالم؟

جاءت فلسفة «رويس» معبرة عن تلك الاشكالات سواء عبر محاولته التأليف والتركيب بين فلسفات واتجاهات فلسفية معينة، أو عبر موقفه النقدي أحياناً والتأويلي أحياناً أخرى، من اتجاهات فلسفية معينة. لقد جاءت فلسفته مثالية مطلقة واحدية، تسير في تيار المثالية بصورة عامة، وفي تيار الفلاسفة الكانطيين أو من يسمون بالفلاسفة «بعد كانط» بصورة خاصة، تحاول حل إشكالات الفلسفة الكانطية خصوصاً إشكالية الفصل بين العمل والنظر، والأنا العارف الأخلاقي، وإشكالات أفكار النفس، والله، والشيء في ذاته. وقد حاولت حل إشكالية المثالية المطلقة ذاتها، التي ظهرت عند «فشته» و«شلنج» و«هيجل وشوبنهور» وانتهت بالمثالية الواحدية، فجعلت الوعي الإنساني محوراً أساسياً للشعور الديني وقبول الوحي. وجاء المطلق شخصاً، يشارك الإنسان فيه، ولا كيان له بدون الأفراد، وأمكن من خلال إعادة تأويل معنى الفردية وحل إشكال الحرية الأخلاقية التخلص من الاتجاهات اللاأدرية والشكِّية والتشاؤمية. ومن هذا الجانب فقد أثبت رويس تناقضها، وأنّ لا قيام بها بدون الحقيقة المطلقة. وكذلك عالج «رويس» نظرية الوجود والإشكالات الفلسفية لنظرية التطور، وأهمية الوعي الإنساني والأخلاقي لاستقامة هذه النظرية: إنّه لا بد من وجود مثل أعلى يحكم من خلاله على التطور، وما ترتب عليه من إشكالات دينية وفلسفية، تتعلق بخلق العالم، وكيف يكون المطلق علة الوجود، وكيف تخضع الطبيعة، باعتبارها العالم المطلق لنسق تطوري، تحول الوجود إلى غاية، فلا وجود الاّ إذا كان مصوداً ، فالواقع مكمل للفكر،ولا انفصا بين الفكر والواقع ويمكن القول عموماً بأنّ حل هذه الإشكالات جاء متسقاً إلى حد كبير مع مفاهيم العقيدة المسيحية[1].

في بداية القرن العشرين، هيمنت مدرسةُ الذرائعية (pragmatism) على المجال الفلسفي في الولايات المتّحدة الأميركية. فالوقت كان مكرّساً ـ أكثر من أي وقت مضى ـ للتفكير في

[1] - Ipid. P. 175.

العلاقات القائمة بين الفكر والفعل، بين الحقيقة العِلمية والمُمارسات الفردية والاجتماعية. ولم يكن بمقدور الفكر الأميركي إلاّ أن ينغمس في هذا النشاط الاجتماعي الهائل الذي قلب العالم الجديد الذي أثاره النموّ الصناعي والحضْري والديموغرافي.

أخلاقية الولاء

إنّ الصدمة التي سبَّبتها حرب الانفصال لم تُبَدَّد تماماً. فالذرائعية التي تُعيد ربط صحة فكرةٍ ما بآثارها العملية ونتائجها الملموسة تبدو مُلازِمة لهذه الحيوية المفُرطة والمنُتجة للمُقاولين الأميركيين. يُؤكّد ويليام جيمس أن «الفكرة الجيّدة تُقاس بفعاليتها». عليها أن «تدفع نقداً». ما الجدوى من أفكار لا تَزيد النموّ الحيوي والأخلاقي للأفراد؟ إنّ الحقائق التي تَطمس وتُذبِل الحياة ليست جديرة بأنّ تكون حقائق. يجب على المعايير الأخلاقية إذن أن تُعبِّر عن عطش النجاح الذي يُحرّك الأفراد الذين لهم تأثير على بناء الحلم الأميركي[1].

في كتابه (فلسفة الولاء) (1908)، يرفع مفهوم الولاء إلى مستوى تصوّر يُعبرّ، بالنسبة للشعب الأميركي، عن أخلاق جماعية مع انعكاساتها السياسية والاجتماعية. لم يكتب رُوْيس Royce «في هذا الكتاب للفلاسفة حصراً وبشكل أساسي؛ فهو يخاطب كل أولئك الذين ... يُحبّون المثال»، ويُخاطب «بلداً... مضطرباً للغاية بفعل هَوْل المشاكل الاجتماعية والسياسية ومدى تعقيدها»[2]. بتهجين الذرائعية والمِثالية الفلسفية، كان رُوْيس يقصد استعادة الذرائعية لكن بدمجها في فلسفة مُوحَّدة للحياة.

إن الاستقلالية الأخلاقية والسياسية تتطلّب اجتماع الحياة الإنسانية حول مشروعٍ ما، وذلك تحت طائلة تقطيعها بواسطة «راجيات الخير» Erynies في العالم. إنّ تكوين الذات وتعزيزها ينشآن من الانخراط المقُرّر في قضيةٍ ما، ومن الولاء لها. إنّ أخلاق الولاء تنتزع مع رُوْيس قيمة القصدية التكوينية للذات، وللاخرين وللعالم. إنها منشأ الاستقامة ومنشأ الحياة الرفيعة والكريمة.

[1] - انظر فيليب فورجيه في تعليقه على كتاب جاكلين مورو ـ سير جوزايا رويس ـ فيلسوف الولاء ـ فرنسا ـ 19 -46 ص 10. انظر أيضاً كتاب موروت الأصلي.

[2] - Josiah Royce, Philosophie du loyalisme, trad. De Jacqueline Morot-Sir, Paris, Aubier, 1946, p. 10

جوزايا رويس

مقتطفات من سيرته الذاتية

ولد جوزايا رويس (1855-1916) في مدينة سيرا نيفادا، بولاية كاليفورنيا بالولايات المتحدة. في حديث له نشر في المجلة الفلسفية في فيلادلفيا عام 1916، يجيب على سؤال حول نشأته فيقول: ولدت في مدينة تكبرني بخمس أو ست سنوات، ويعمل سكانها بالتنقيب في المناجم. وما زلت أفكر في وصف والدي لها، ب أنّها مجتمع جديد، كنت أنظر للآثار الخاصة بالمنقبين، وجذوع الأشجار الضخمة المقطوعة هناك، ومقابر عمال المناجم، وأحدث نفسي قائلاً، من الواضح أنّه كان هناك أناس، عاشوا وماتوا هنا. فالجذوع والأشجار تؤكد قدم المكان، والأزدهار والنضرة المنتشرة في كل أرجائه تعد دليلاً على محبتهم وإخلاصهم له، فأين الجدة في هذا المكان؟ ولماذا يوصف بالبكارة؟ لقد بدأت أشعر بأنّ مهمتي في الحياة مكرسة للبحث عن معنى هذا التساؤل، ووضع إجابة له.

درس رويس الفلسفة، وسمع قراءة الإنجيل من والدته، وتعلم القراءة، وفن الجدل من إحدى أخواته البنات، التي كانت تكبره بثلاث سنوات. كان عنيداً ويميل إلى التمرد وبخاصة على طقوس أيام الآحاد. تأثر بنتائج الحرب الأهلية الأميركية، التي لم يحضرها، وباغتيال الرئيس «لنكولن». وقال إنه منذ هذه اللحظة بدأ اهتمامي بالوطن يصاحب اهتمامي بالدين».

انتقل في بداية عام 1866 إلى الدراسة في احدى المدارس الخاصة، بسان فرانسيسكو، وشعر لأول مرة في حياته، بمدى سلطة المجتمع على الفرد، بسبب ما عاناه من ندرة الأصدقاء، ولعدم معرفته لألعابهم، فكون انطباعا كئيباً عن المجتمع، أشار إليه في كتابه «مشكلات المسيحية، عند مناقشته لمذهب «بولس» عن الخطيئة الاولى، في الفصل السابع من رسالته الرومان.

بدأ دراسته الجامعية في مدينة كاليفورنيا عام 1871، وحصل على أول درجة جامعية 1875 وفي دراسته العليا، قرأ «لجون ستيورات مل»، و»هربرت سبنسر» وعن نظرية التطور لداروين. ذهب بعد التخرج إلى المانيا، ثم إلى جامعة، «جون هوبكنز»، ثم عد

إلى جامعة كاليفورنيا من عام 1878 إلى 1882، وظل منذ ذلك الوقت يعمل في جامعة هافارد. استمع أثناء إقامته في المانيا إلى «لوتزه»، و»شوبنهور»،واهتم فترة طويلة بفلسفة «كانط» و»هيجل»، وإن كان لا يعد نفسه متأثرا بفلسفة هيجل أو جرين. وفي عام 1890 تأثر بالمدرسة الرومانسية تأثرا كبيراً، وكان في الوقت نفسه شغوفاً بالمنطق والرياضيات. في أثناء إقامته في ألمانيا، كان انعزالياً، لا يشارك في أي جماعة، جاهلاً بالسياسة، وعضوا غير مؤثر في الجمعيات. ولم يشترك في أي جمعية اجتماعية. وبالرغم من معاناته الدائمة من المجتمع، فإنه جعل فكرة المجتمع محور تفكيره. إنّ من ينظر إلى أحوال المجتمع البشري اليوم قد يتساءل لماذا نعطي كل هذا الاهتمام للمجتمع الإنساني فلا نجد أمامنا الا مجتمعات فاسدة، لا تحقق أبسط مطالب الانسانية، ولا تسبب الا القهر والعذاب للروح الإنساني، ولا ينتصر فيها إلاّ أعداء الإنسانية، يجيب رويس أنّه يشعر بالأزمة وبالعجز عن تحقيق المجتمع العظيم، ولا يسعه الا تحقيق هذا المجتمع في يوم من الأيام، ولا يتمنى أن يحيا إلى اليوم الذي ينتظر فيه أعداء البشرية.

كانت رسالة رويس للحصول على درجة الليسانس عن «لاهوت برمثيوس» لإسخيلوس ومن مؤلفاته أهمية التحليل المنطقي (1881)، والجانب الديني للفلسفة (1885)ـ، دراسة للشخصية الأميرية (1886) روح الفلسفة الحديثة (1892)، مفهوم الله (1897) دراسات في الخير والشر (1898)، العام والفرد (1900-1902) جزءان، مفهوم الخلود (1900) الوضع الحالي لمشكلة الدين الطبيعي (1901-1902)، مدخل إلى علم النفس (1903)، هربرت سبنسر تقويم ومراجعة (1904)، علاقة مبادئ المنطق بأسس الهندسة (1905) فلسفة الولاء (1908) مشكلات الجيل ومشكلة اميركية (1909)، وليم جيمس، ومقولات أخرى عن فلسفة الحياة (1911)، مصادر البصيرة الدينية (1912) مبادئ النطق(1922) مشكلة المسيحية (1913) جزءان، الحرب والتأمين (1914)، وذلك إلى جانب الكثير من المقالات التي قام بنشرها في أعداد من المجلة الفلسفية الأميركية، وبعض المؤلفات التي قام بالإسهام فيها ومراجعاتها.

جوازيا رويس محاضراً في أخلاقيات الولاء

تمهيد الطريق إلى الخير الأعلى

النص التالي لفيلسوف الأخلاق الأميركي جوازيا رويس مختارٌ من إحدى محاضراته التي ألقاها على طلابه في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر: وهي من دون أدنى ريب شكلت إلى جانب سلسلة من مؤلّفاته، الهندسة الإجمالية لنظريته الأخلاقية، وخصوصاً تلك التي تناول فيها قضية الولاء والانتماء في حياة الإنسان الحديث، ودورها في الثورات الاجتماعية الكبرى التي حدثت في أوروبا وأميركا الشمالية ابتداء من القرن الخامس عشر الميلادي.

في هذه المحاضرة التي ألقاها في جامعة كاليفورنيا بالولايات المتحدة يدخل رويس في تحديد رؤيته الأخلاقية في إطار أطروحته الشهيرة التي صدرت تحت عنوان "فلسفة الولاء".

المحرر

يعني الولاء التفاني الإرادي والمستمر من فرد ما، تجاه قضية معينة. ونعرِّف القضية بأنّها شيء يوحّد كثيراً من الحيوات الإنسانية في حياة واحدة. فلقد قصدت فلسفتنا عن الولاء أن تكون فلسفة علمية، واستخدمنا تعريفاً، لمساعدتنا على كشف غاية الحياة، والخير الأعلى الذي تستطيع الكائنات الإنسانية تحقيقه لنفسها. ووجدنا، بالفعل، أن الخير، يبدو متناقضاً، فلقد كان خيراً، يتم من خلاله التضحية. ثم طورنا المفهوم، إلى الولاء للولاء. فبمثل هذا التعريف، وبتحديد القضية،

ـ العنوان الأصلي المستل منه هذا البحث:

The philosophy of Layalty - By: Josiah Royce- The Macmillance- New York 1930.

ـ عرَّب النص وأعده للنشر: جهاد زيدان.

التي تستحق كل ولاءات الناس، نستطيع توحيد وتبسيط القانون الأخلاقي التقليدي، وتحقيق كل المطالب العادلة لأخلاق فردية عاقلة، ونترك لكل إنسان حقه وواجبه. نستطيع كذلك وضع المثل الأعلى لانسجام كل القضايا الإنسانية في قضية واحدة. وبناء على هذا، نستطيع أيضاً، وضع نظرية في الضمير... نظرية ترى الضمير بوصفه سلطة عقلية وعامة وكليّة، وفي الوقت نفسه بوصفه، فعلاً فردياً في التعبير عن حياة كل إنسان. وهكذا يظلُّ ضمير كل فرد، خاصاً به، وعمله، بلا شك، توجيه هذا الفرد، لكي يجد مكانه المتفرِّد في النظام الأخلاقي الكلي.

الولاء في مقام التعريف

تبين النتائج، أن من خصائص الولاء، أن يخدمنا في تفسير خيريَّته الحقيقية. سوف يكتشف الإنسان بالفعل، وفي حدود خدمته الشخصية الخاصة، أن الولاء يشكل قدره الأخلاقي وبدونه لن ينعم بالسلام. وبمجرد امتلاك الولاء لقدراته الفعَّالة، قد يشعر بأنه قد حلَّ لنفسه، مشكلته الشخصية المتعلقة بوجوده وبالغاية من حياته. ولكن بالرغم من هذا، يظهر الولاء في الحياة الفردية، في صورة غامضة إلى حد كبير. إنّه يقول للإنسان "إن خيرك الحقيقي، لا يمكن أن تحصل عليه، أو يتحقق، في ظل خبرتك الإنسانية الحاضرة، تحققاً كاملاً. وأفضل ما يمكن أن تحصل عليه.يكمن في الاستسلام الذاتي، وفي يقينك الذاتي، بأنّ القضية التي سلمت لها نفسك، قضية خيِّرة بالفعل. ولكن إذا كانت قضيتك بالفعل، قضية موجودة وواقعية، وخيرها لا يستطيع فرد واحد، أو حتى مجموعة من الأفراد تحقيقه، فإنَّ هذا الخير الخاص بالقضيّة، يعد أساساً خيراً روحانياً، حتى وإن كان إنساني التجسّد. وذلك لأنّه ينتمي لكل الحياة الإنسانيّة التي تتعالى على كل حياة فردية وتسمو فوقها.

من الواضح أن هذا الحديث الغامض عن الولاء، لا يتضمن فكراً أخلاقياً فقط، وإنما يتضمن جانباً ميتافيزيقياً أيضاً. والواقع أن الاعتبارات العملية البحتة والدراسة لحاجتنا الإنسانية، والبحث عن الحياة العملية المثالية، كلها تؤدي بنا حتماً، إلى مجال ليس بالقطع قاصراً على عالم الأنشطة الأخلاقية. وهذا المجال إما أن يكون مجرد وهم من الأوهام أو الكيانات الروحية الكائنة في مستوى أعلى من مستوى خبرتنا الإنسانية الفردية الحاضرة.

بدأنا في محاضرات سابقة في دراسة هذا العالم الأكبر من الوحدات الروحية، التي لا بد أن تكون واقعية، إنّ كان ولاؤنا لا يقوم على الوهم. وقد حاولنا وضع نظرية عامة في الحقيقة، توضح لنا أن الوحدات الروحية هي وجود واقعي، ويتم افتراض وجودها بصورة مسبقة قبل كل محاولة

نقوم بها لتعريف وتحديد الحقيقة. لذلك تحولت نظريتنا الأخلاقية إلى مذهب فلسفي عام، وظهر لنا الولاء ليس بوصفه مجرد مرشد في الحياة، وإنما بوصفه كشفاً عن علاقتنا بالعالم. ولهذا الاعتبار وجدنا أنفسنا ملزمين، بتعريفه بما هو عالم أبدى ووحدة شاملة لكل حياة روحية.

والآن، وفي ضوء هذه الفلسفة التي تشكَّلت، أقترح تعريفاً جديداً للولاء، وأستطيع القول بأنّه قد نتج من دراستنا السابقة كلها: إنّ الولاء هو الإرادة، أو الرغبة في إظهار الأبدي، قدر الإمكان، أي الوحدة الواعية الشاملة والمطلقة للحياة، في صورة أفعال، يقوم بها إنسان، أو ذات فردية. إذا فضَّلت أن تنظر إلى الموضوع من جهة ذات إنسانية فردية. وكنت مصراً، على النظر للعالم، كما نعرفه ونجده في خبراتنا الفردية العادية، واعتبرت المذهب الميتافيزيقي، الذي عرضته، مجرد نظرية مثالية للحياة، وليست فلسفة عقلية قابلة للبرهان، فإنيّ لا زلت قادراً، على التمسك بتعريفي للولاء، باستعارة عبارة مشهورة، من عبارات الصديق والزميل العزيز، الذي عارضته واختلفت معه في المحاضرة السابقة. وأستطيع إعادة عرض تعريفي الجديد للولاء، بعبارات بسيطة ومباشرة: "الولاء هو إرادة الاعتقاد في شيء أبدي والتعبير عن هذا الاعتقاد في الحياة العملية لكائن إنساني".

أقول، إنّ هذا تعريفي الجديد للولاء في صورته الميتافيزيقية، فدعوني أزيده إيضاحاً وأبين بنوع من التفصيل، كيف جاء نتيجة مباشرة لبحثنا.

الآن وبغض النظر عما يقال عن المعجزات، والكشوف الصوفية، فمن الطبيعي أن تهتم فلسفتنا عن الولاء، بتوضيح الطريق للعالم الروحي. ويبدو لي، أن هناك بالفعل عالماً روحياً حقيقياً، وأن هناك وسيلة للبحث، يمكن أن تقودنا من مثل هذا الإيمان العملي في العالم الأعلى، الذي يجسده الولاء في أفعاله، إلى حدس عقلي بالتكوين العام لهذا العالم الأعلى، ولا أقول أنّه يجب التسليم بآرائي حول هذا الموضوع من دون مناقشة، ولا أدعي قدرتي على رؤية ما لا يستطيع رفاقي رؤيته، أو أحظى بصلة خاصة بعالم علوي، أستمد منه الإلهام والأسرار. ولكن أسألكم بوصفكم، أناساً مثقفين أن تبحثوا في حياتكم العادية، وبوصفكم كائنات عاقلة، عن الأساس والحقيقة، التي تتطلب هذه الحياة وجودها.

إن ما عرضته في ختام محاضرتي السابقة، كان عبارة عن رؤية للأشياء، التي قد تتضمنها حسب وجهة نظري، أي محاولة للتعبير، بطريقة للتعبير، بطريقة عاقلة، عن أين نكون في عالمنا.

وأعتقد أن علينا أن نعترف، بأنّ حياتنا اليومية تعتمد على الاعتقاد بموجودات، ووقائع، نؤمن بصحتها، بالرغم من وجودها خارج مجال خبراتنا الفردية العادية، مثلها مثل أي عالم روحي فنعيش

بالاعتقاد في وجود عقولنا وعقولنا وعقول الآخرين، ونعتبرها وقائع حقيقة. ونقبل تقارير ووثائق وأدلة أخرى عن الحوادث والوقائع الماضية والحاضرة، ونفعل كل ذلك ونحن على يقين ب أنّها كلها لا يمكن البرهنة عليها، والتحقق منها في خبرة أي إنسان. والتفسير التقليدي، لمثل كل هذه المعتقدات هو أنّها قد فرضت علينا، من واقع، يكون – كما يقول الناس- مستقلاً تماماً عن معرفتنا، ويوجد مستقلاً بذاته عن خبرتنا،ولذلك ربما تكون طبيعته مختلفة تماماً، عن أي أفكار إنسانية أو أي اهتمامات وانفعالات نشعر بها.

الولاء في الفلسفة البراغماتية

الفلسفة الحديثة: الفلسفة التي تعد البراجماتية مجرد حدث عابر في تاريخها قد اهتمت بتحليل أساس معرفتنا وبدراسة الغاية التي تقصد معتقداتنا الإنسانية والأفكار تحقيقها وعلمتنا استحالة التعامل مع وجود أو واقع، يكون مستقلاً تاماً. وأعتقد أن البراجماتية الحديثة، وكما أفهمها، تتفق معي في الرأي، اتفاقاً تاماً. فلا نستطيع التعامل مع عالم، لا يتصل مباشرة بخبرتنا. وإنما المسألة على العكس، فلقد عرفنا بوجود العالم الواقعي من خبرتنا، وتم تعريفه وتحديده بأفكارنا، ويعد موضوع كل أفعالنا العملية. في نفس الوقت، الإعلان عن وجود أي شيء واقعي، يعني الحكم بأنّ مكانه في عالم الخبرة، سواء كانت خبرة إنسانيّة أو أشمل من خبرة الإنسان. إنّ الحكم بوجود أي شيء كواقعة أو بواقعية وجوده، يعني الحكم بأنّ عبارة ما، تقولها أنت وأنا، أو أي كائن، في مجموعة من الأفكار المعقولة، تعد عبادة صادقة وصحيحة. ولا تعد مصداقية العبارات أو حقيقتها، حقيقة ميتة، ولا يوجد شيء مستقل تماماً عن الأفكار والخبرة، وإنما هو ببساطة، الإشباع الناجح لمطلب معين – مطلب تستطيع التعبير عنه في صورة عبارة ما أو حكم معين والذي يتحقق فقط، عندما يكون هناك جزء من خبرة معاشة، يحوي ما يقابل هذا المطلب. وفي نفس الوقت، كل قضية، أو عبارة، أو حكم، يستطيع الفرد إصداره، يعد فعلاً، وكل فعل عقلي يتضمن في الحقيقة حكماً بواقعة معينة. فإذا قال الإبن "سوف أنهض، وأذهب إلى والدي"، فإنّه نتيجة لذلك، يؤكد صحة شيء ما، عن نفسه، ووالده، وبيت أبيه، وإذا قال رائد فضاء أو كيميائي، أو عالم إحصاء، أو رجل أعمال "بأن هذه أو هذه واقعة"، فإنّه كنتيجة لذلك يقوم بفعل ما – فعل له معنى في الذهن،ويجسد هدفاً حياً، ثم يعلن بعد ذلك، بأنّ محتوى الخبرة، يمكن أن يجعل هذا الفعل، معقولاً، وناجحاً، وجديراً بأنّ يقبله أي إنسان.

لذلك، لا يعتبر العالم الواقعي، شيئاً مستقلاً عنا.إنّه عالم مادته – محتوياته – من طبيعة الخبرة،

وبنائه يناسب، ويصحح ويحقق الضمان لتحقيق أفعالنا الإيجابية، وتكون كل طبيعته كما لو كانت قابلة للتعبير عنها وتفسيرها، بالأفكار، والقضايا، والمعاني العقلية، بينما في المقابل، يعطي لأفكارنا الجزئية، ولحياتنا الواعية، المعاني المترابطة والوحدة الفكرية، وأينما كان لدي أهداف ثم فشلت في تحقيقها فذاك بسبب عدم معرفتي الطريق الصحيح، للتعبير عن علاقتي بالواقع،. من جهة أخرى وبالتحديد كلّما أدركت جانباً من الواقع، أكون قد أنجزت هدفاً من أهدافي، وحققت غاية من الغايات التي أسعى إليها.

إذن لا توجد حقيقة نظرية فقط، ولا يوجد واقع خارجي، غريب في طبيعته عن الخبرة وكل من يحيا بالفعل، كل الحياة الواعية كما ينبغي أن تكون الحياة، وبغاية عاقلة محددة، فمن الواضح أن مثل هذا الكائن يفوق الإنسان من حيث درجة الوعي، ولا يعرف العالم الواقعي. فكل من يكون واعياً، بكل محتوى الخبرة، يمتلك كل الواقع ويعد كل بحث عن الواقع ببساطة، عبارة عن محاولة لاكتشاف البنية الكلية للخبرة، التي تكون خبرتنا الإنسانية، جزءاً منها.

بمعنى آخر عندما أفكِّر في كل العالم الوقائع ـ العالم الواقعي ـ فأنا أفكر حتماً في شيء، هو عالمي الخاص، وبالتحديد، طالما أن هذا العالم، يكون موضوعاً، لأي فكرة معقولة من أفكاري. ولكن عند تشكيل فكرة ما، عن عالمي من الوقائع، لا يعني، وكنتيجة لذلك، أن أعطي لنفسي الحق، في هذه اللحظة، في أن أستخرج من الوعي الداخلي، الواقعي، أفكِّر بالفعل، وأكون مفكراً في كل نسق الخبرة الذي ترتبط به خبرتي والذي أحتل فيه، أنا بوصفي فرداً، مكاني المحدود والضيِّق. ولكن الآن، وفي هذه اللحظة، لا أمتلك أو أعرف هذا الكل. إذ يجب أن أعمل وأبذل الجهد للحصول عليه، ويجب أن أنتظره، وأكون مخلصاً، وجاهلاً به. باعتباري مخلوقاً حياًّ، أحيا الزمان لحظة بلحظة، يجب أن أنتظر، بالفعل، الخبرة القادمة. ويجب أن أعتمد قدر إمكاني، على ذاكرتي المعرَّضة للخطأ عند محاولة اكتشاف خبرتي الماضية. ولا توجد وسيلة لدي، أستطيع أن أتحقق بها من خبرتك، إلاّ باستخدام الاختبارات التي تعد أيضاً معرضة لقدر أكبر من الأخطاء التي نستخدمها جميعاً في حياتنا الاجتماعية. أحتاج لمناهج علوم الخبرة، لدراسة أي وقائع، قد تقع في مجالها وأستخدم هذه النجاحات اللحظية العملية التي تؤكد عليها البراجماتية، كلّما أحاول الحصول على، تحقق محسوس واقعي لآرائي. وهكذا يكون موقفي هو موقف صائب، مثل موقف أي إنسان، أو أي طالب علم، أو أي إنسان جاهل أو متعلم. فأنا إنسان فان ومعرَّض للخطأ، أحاول أن أجد طريقي، قدر إمكاني، وسط أحراش وأدغال الخبرة.

إذن ومجرد كشفي حقيقة العالم، أصبح أنا نفسي، وبوصفي حياة جزئية واعية ضمن محتوى المجمل الواعي لخبرة العالم، وفي وحدة ذاتية واعية مع هذا الوعي العالمي، وأحقق النجاح وأكشف الحقيقة من خلال هذه الوحدة.

لقد تعرفنا على هذه النظرية الخاصة بالحقيقة، في بداية مناقشتنا عملية بحتة، وربما ظهرت النظرية بالغة التجريد وجافة، بهذه الصورة عرفناها بها، سبب حاجتنا لمعرفة معنى الحقيقة، ولأننا نريد أن نعرف، ما إذا كان أصحاب الولاء محقيّن افتراضهم، بأنّ قضاياهم الشخصية، وقضية القضايا، وبالأخص قضية الولاء الكلي، لهم أساس حقيقي. فلقد وجدنا أن الولاء، عبارة عن خدمة عملية لموضوعات مجاوزة لحياتنا. لأن قضايانا تتعالى على الظهور في حياة الأفراد الجزئية. وإن كانت القضية، قضية حية، فإنّ كل حياة أخلاقية واعية، حتى حياتنا الإنسانية المتواضعة.. تتحد مع الحياة الواعية المجاوزة لحياتنا، التي نحن في الحقيقة جزء منها، وفي هذه الوحدة طالما كنا نخدم قضيتنا بإخلاص، نكسب ونحقق النجاح هذا النجاح الذي لا يستطيع أي خبرة من خبراتنا الإنسانية، أو فرح لحظي نشعر به، أو حزن لخسارة أو هزيمة شخصية، إلاّ أن يوضحه أو يلقي الضوء عليه إلى حد ما، أو تحويله إلى مثل أعلى.

لقد تساءلنا، أيعد الإيمان الذي يكنّه أصحاب الولاء لقضاياهم مجرد نوع من خلع الصفات البشرية على الطبيعة؟ لقد أعطت لنا نظريتنا في الحقيقة، إجابة عامة لهذا السؤال العملي الملح والهام. يحاول أصحاب الولاء في الروح. ولكن إذا ما انتبهوا فقط لطبيعة الحقيقة المعقولة أو العقلية، يكتشفون، أن حياة لهم ولا يستطيعون الحياة إلاّ في الروح، وأنهم يحيون في هذه الحقيقة كمجرد لحظات جزئية عابرة لحياة واعية، كمجرد سلسلة من الحالات العقلية العشوائية، وحتى إنّ لم يكونوا من أصحاب الولاء. لأن كل حياة، مهما كانت جزئية وجاهلة تكون إما عبارة عن، سعي دون وعي لوحدة عاقلة، مع الحياة الكلية، التي تكون جزءاً منها، أو أنّها تكون مثل حياة أصحاب الولاء، محاولة متعمدة وإرادية، للتعبير عن هذا السعي في شكل خدمة لقضية مجاوزة لحياتنا. وكل الولاءات الناقصة وكل خدمة لقضية ناقصة أو شريرة، ما هو إلاّ صورة جزئية لخدمة القضية الكلي. ولكن خدمة الولاء الكلي، يعني رؤية كل مصالح واهتمامات كل الحيوات الواعية كما لو كانت واحدة، لكي يتحقق ذلك يتم النظر لكل هذه الحيوات، مكونة لوحدة واحدة، كتلك التي تتطلبها نظريتنا في الحقيقة، وفي نفس الوقت، طالما أن السعي للحقيقة يعد، في حد ذاته نشاطاً عملياً، فإنّ ما قد عرضناه، في نظريتنا عن الحقيقة يكون على ولاء، لأنّه يحدد حياته، تبعاً لحياة أخرى تتعالى على حياته وتتجاوزها. يكون على ولاء للولاء، لأن أي حقيقة تحاول كشفها، وكانت حقيقة

صحيحة، فإنّها صحيحة لكل فرد، ولذلك تستحق الاعتراف بها من كل من يحيا حياة الولاء. إذن، يعتبر كل أصحاب الولاء من الباحثين عن الحقيقة، وكل الباحثين عن الحقيقة، من أصحاب الولاء، وكلهم يسعون إلى وحدة الحياة. وتشمل هذه الوحدة كل الناس، ولكنها وحدة روحية شاملة.

الدين بوصفه قيمة أخلاقية عليا

لذلك تقابل نظرتنا للحقيقة، حاجة أخلاقية ومنطقية. فالعالم الواقعي، يعد بالتحديد العالم الذي يشعر فيه أصحاب الولاء بالألفة. ولا يعتبر ولاؤهم مجرد خلع لصفات بشرية على الطبيعة. وقضاياهم وقائع حقيقية في العالم. ويمتلك العالم ككل، هذه الوحدة التي يسعى إليها الولاء للتعبير عن خدمته الحياة كلها.

ولكن يبقى سؤال أخير، أليس هذا العالم الواقعي، الذي يعترف كل أصحاب الولاء بوحدته الحقيقية، في كل أفعالهم، وتفترض كل عملية بحث عن الحقيقة وحدته، بصورة مسبقة، هو الذي يعترف به الدين أيضاً؟ وإن كان الأمر هكذا، فما هي علاقة الولاء بالدين.

إن المادة الضرورية لإجابة هذا السؤال، باتت في متناولنا، ولقد كنا نعدها بغية تحقيق هذا الغرض، وحتى الإجابة بسيطة وواضحة، عندما نحتاج إليها.

لقد عرفنا الولاء، بأنه إرادة أو رغبة في إظهار الأبدي في أفعال النفوس الفردية ومن خلالها، وعرفنا الدين.. في أعلى صوره التاريخية (والتي تهمنا هنا فقط).. بأنه التعبير عن كل من الأبدي، وروح الولاء من خلال العاطفة، ونشاط مناسب للخيال.

كان الدين دائماً، وفي أي صورة له، عبارة عن محاولة لتفسير عالم مجاوز لعالمنا الإنساني ومحاولة للاستفادة منه. ولا يهمنا هنا عرض تاريخ الصورة البدائية والبسيطة للدين، وعلاقة الأخلاق بالدين في الحياة البدائية للإنسانية ويكفي القول بأنّ في التاريخ، هناك دائماً نوع من التوتر بين اهتمامات الدين واهتمامات الأخلاق. لأن القوى العليا، قد بدت للإنسان دائماً، إما لا أخلاقية أو فاسدة. وما زال هذا التوتر قائماً لدى العديد من الناس في يومنا. والواقع أن أعظم وأصعب انجازات العقل الإنساني لا يمكن في قدرته على التوفيق بين الدين والعلم. وإنما في التوفيق بين الدين والأخلاق وكل من لديه فكرة بسيطة عن تاريخ البشرية يستطيع أن يدرك الصعوبات التي أشير إليها. فكان إدراك العالم المجاوز لحياتنا، يتم دائماً بصورة، تخالف الصورة التي يتطلبها الولاء. إنّ كل من يقرأ الكلمات المسجلة، لكاتب بات اليوم منسياً، ويعيد قراءة الوصية العظمية

والمخلصة للنبي "عاموس" يستطيع أن يكتشف بنفسه، كيف تمت المواجهة الشجاعة، لإشكالية إدراك العالم العلوي، بوصفه خيراً وإنه الأصوب، من قبل واحد من أوائل الذين نظروا للعلاقة بين الدين والأخلاق وبنظرة لا تقل أهمية، عن تلك التي قد تعلمناها من أفضل المدرسين، ويستطيع أن يدرك القارئ أيضاً كيف كانت صعوبة مهمة النبي، وعندما تتذكّر أيضاً مدى عظمة مؤسس البوذية، وبالرغم من المحاولات الفكرية العميقة لأصحاب الفكر الهندوسي لم يكن هناك حل أو طريقة للتوفيق بين الدين والأخلاق، إلاّ بجذبهما نحو شواطئ محيط الزمان الغامض واللانهائي، ثم إغراقهما في أعماقه (وهو عمل يعتبره بوذا لخلاص العالم) فإنّنا نحصل على نظرة أخرى لطبيعة المشكلة. عندما نتذكر القديس بولس، وبعد صراعه وعزلته الروحية الطويلة، قد حاول في تعاليمه التوفيق بين الأخلاق والدين، وبوضع تأويل للمسيحية، أدى إلى وجود نوع من الجدل اللاهوتي، جعل العالم المسيحي يدخل في الكثير من الصراعات، فإنّنا نشعر مرة أخرى، بخطورة المسألة. ولكن من الواضح طبعاً أن برة الإنسان المتحضرة، قد ساعدته بصورة تدريجية، على التوفيق بين الحياة الأخلاقية والحياة الدينية. وطالما أن هذا التوفيق، تدعمه نظريتنا عن تكوين العالم الواقعي، فإنّنا مستعدون الآن لعمل مراجعة مختصرة للموقف كله.

دائماً ما يقول الناس، إنّ الأخلاق شيء منفصل عن الدين. وأحياناً يقول الناس ذلك من أجل حماية الدين، فيرون أن الأخلاق، يمكن أن تجعل منك، في أفضل الأحوال، كائناً أو مواطناً مقبولاً، بينما الدين، هكذا يقول هؤلاء الناس، هو وحده الوحيد القادر، على تحقيق التوافق بينك وبين العالم المجاوز لعالمنا الإنساني، الذي يعد وجوده وتأييد عنصراً ضرورياً للحياة الإنسانية، ولكن أحياناً يحدث نفس الشيء من أجل حماية الأخلاق وتتم المطالبة بضرورة فصلها عن الدين. فيقول البعض من الناس، طالما، أن الدين عبارة عن مجموعة من المعتقدات المشكوك فيها، والخرافات، وعواطف سامية ويحتاج أصدقاؤك السعادة التي تستطيع توفيرها لهم، والأخلاق التقليدية، في مجموعها شيء جيد وخير. لذلك، يقولون، تعلم فعل الخير والصواب، واترك الدين للعقول الخيالية، التي تحب الاعتقادات. معلناً التمسك بما هو إنساني، ودع كل ما هو مجاوز لحياتنا الإنسانية.

ولأن فلسفتنا عن الولاء، تهدف إلى شيء أكبر وأكثر ثراء من مجرد تحقيق السعادة الإنسانية لبعض الأفراد، فإنّها علمتنا أنّه لا وجود لمثل هذا الخط الفاصل بينا الإنساني وما يبدو مجاوزاً مثلما كانت تدعي هذه المحاولات، للفصل بين مجالات الدين ومجالات الأخلاق. فأصحاب الولاء يخدمون شيئاً أكثر من الحياة الفردية. وحتى "نيتشه" بالرغم من أنّه من أنصار الفردية

والأخلاق الطبيعية، ويوضح نظرنا فلقد بدأ الجزء الأخير من تعاليمه، مؤكد على القول "بأن الله قد مات"، وإن كان من الممكن النظر لذلك على أنّه هجوم على التوحيد، بالتالي يعتبر نيتشه من الوثنيين ومن أنصار التعدد)، ثم أضاف ملاحظته المشهورة بأنّ في حالة وجود أي آلهة، فإنّه استنتج أنّه لا يتحمل، ألا يكون هو نفسه واحداً منها، وبذلك انتهى إلى "عدم وجود الآلهة". ولئن بدا ذلك أنّه يترك الإنسان يفعل ما يشاء، إلاّ أن "نيتشه" لم يترك الأمر هكذا، ووضع في الحال، نظاماً دينياً، يتعلق بعبادة الكائن المستقبلي المثالي، المسمى بالإنسان الخارق أو "السوبر مان" والذي يعد إلهاً مثل آلهة الأولمب، أو الآلهة التي تسكن السماء. وإذا كان مبدأ التكرار الأبدي الذي قال به نيتشه مبدأ صحيح فإنّ "السوبر مان" لا ينتمي للمستقبل المثالي فقط، وإنما كان موجوداً منذ آلاف السنين من قبل.

وإذا كانت فلسفتنا عن الولاء فلسفة صحيحة، فإنّ نيتشه لم يكن مخطئاً في قوله "بالسوبر مان". فالسوبر مان موجود بالفعل بيننا. وليس للحياة معنى بدونه. ولكن لا يحتاج وجوده للسحر، وليس موضوعاً للخرافة. وإذا كنا نرغب التوفيق بين الدين والأخلاق، فإنّ من الأفضل أن نبدأ، كما قد بدأ "عاموس" بتعريف وإدراك لمعنى "الخيرية" بطريقة معقولة، بعيدة عن الخرافات، مع اعتراف بوجود عالم مجاوز لعالمنا. أو ما يفوق البشرية. وبعد ذلك، فتستطيع تعريف وتقدير وإدراك لمعنى الخيرية بطريقة معقولة، بعيدة عن الخرافات، مع اعتراف بوجود عالم مجاوز لعالمنا أو ما يفوق البشرية. وبعد ذلك، فتستطيع تعريف وتقدير وإدراك معنى الدين، الذي تكمن جذوره في طبيعتنا الإنسانية، وبوصفه متمماً لأخلاقيتنا.

الولاء عبارة عن خدمة لقضية. ولكن، كما لاحظت، أننا لا نستطيع الانتظار حتى بوضوح لنا الناس أو فرد ما، خيرية القضية، ومدى الخير فيها وصلاحيتها قبل قيامنا بخدمتها. فمن الناحية العلمية، دائماً ما نعرف خيرية القضية، من خلال فعل الخدمة ذاته وأثناء خدمتها. ولذلك يبدأ الولاء لدينا جميعاً، في صورة أولية. ففي البداية تحظى قضية معينة بإعجابنا، ولكن لا نعرف سبب هذا الإعجاب معرفة واضحة. ثم نهب حياتنا طواعية. وهنا نبدأ حياتنا الحقيقية. قد تكون القضية فاسدة بالفعل. ولكن في أسوء الحالات، تمثل بداية الطريق نحو القضية الحقيقية. إذ تركنا ولاءنا يتطور ويتحول لخدمة القضية الكليّة. لذلك أود بدء مناقشة الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه نظريتي في الولاء والذي تعمدت تأجيل مناقشة هذا الأساس الميتافيزيقي إلى نهاية المحاضرات. فالواقع أن نظرة الشباب للعالم الواقعي، وتصوراتهم عنه، قبل الشروع في الولاء لقضية ما، تعد نظرة ناقصة. فأصحاب الولاء، يجسدون الأبدي في أفعالهم، ولا يدركون في الحقيقة أنهم يفعلون

ذلك. ولا يعلمون، إلاّ أنهم قد كرَّسوا حياتهم، واستسلموا لقضيتهم. إذن أولى فوائد الولاء تكمن في المسألة التي أكدنا عليها في محاضراتنا الأولى. فإنّ شعر بالولاء في أعماقك توحدت حياتك، وحصلت على شيء لا يمكن الحصول عليه بأي وسيلة أخرى.. أي ذاتك بوصفها تحيا حياة ترتبط بخطة معينة، وضميرك بعد أن حدّده مثلك الأعلى، وقضيتك بوصفها هدفك الشخصي للحياة.

فكل فرد يجب عليه خدمة القضية الكلية بطريقته الفردية الخاصة. لأن ذلك، وكما سبق أن رأينا، ما يتطلبه الولاء، وما يعنيه حقاً، خاصة عندما يدرك الولاء حقيقته. ولكن كل من يخدم القضية، حتماً يشعر باليأس من تحقيقها، في عالم خبرتنا الحسّية المتواضع لأن قضيته تحمل من الخيرية ما يفوق قدرة عالمنا الزمني عن التعبير عنها. وربما هذا ما كان يقصده اللاهوت التقليدي، عندما، أطلق عليك وعليّ ونحن في حالتنا الطبيعية التي نحياها، اسم الكائنات الضائعة. إنّ ولاءنا العميق يكمن في تكريس أنفسنا لقضايا، تبدو ميؤساً منها من وجهة نظرنا الإنسانية المتواضعة. من الممكن طبعاً أن يعبرِّ المرء، عن هذا، بالقول بأنّ القضايا الحقة، تكون كائنة بالفعل في عالم أعلى، وطبيعتنا الإنسانية هي التي فقدت طريقها. والحقيقة أن كلتا الوجهتين من النظر لهذه الحالة، تعبر أن الحقيقة فالولاء يعني تحول طبيعتنا وتطور في حياتها.

جدلية الولاء والخسران

إذن القضايا التي يجب علينا خدمتها، قضايا خاسرة ميؤس منها، ولكن كما رأينا في المحاضرة السادسة، أن الولاء للقضية الخاسرة، يصاحبه دائماً الحزن والخيال، أو التخيّل، وبالتالي يعتبران، الآن، مصدر كل الصور العليا للدين الأخلاقي الحقيقي، وإن شككت في هذه الحقيقة، عليك أن تقرأ النصوص أو كتب أي دين أخلاقي من الأديان الكبرى. وإسأل سفر المزامير من التوراة والترتيلات والكتب الأخلاقية التقليدية، أو المصلّين في الكنيسة، إنّ مثل هذا الدين، يفسر لنا العالم المجاوز لعالمنا في صور، يخترعها لنا، التشوق والبحث والحزن والتخيل، ولكن في صيغة تهدف إلى تحقيق مطالب ولائنا الأعلى. لأن ولاءنا يكون لوحدة الحياة التي يتعلم وعينا الأخلاقي العميق الاعتقاد فيها، والتي تمتلك كل العالم الواقعي، وتشكّل قضيته كل القضايا. فعندما نخدم الولاء الكلي، نخدم وحدة الحياة.

ولكن هذه الوحدة الحقة لحياة العالم، تكون قريبة جداً منا، وفي نفس الوقت بعيدة عنا جداً. لأننا نحيا فيها، ونستمد وجودها منها، ومعه كل قيمة بدونها نكون مثلنا مثل النهر الذي ينساب في الصحراء، سريعاً ما يجف. وبالاتحاد بها، نحصل على قيمتنا الفردية وأهميتها في الكل، للكل.

ولكن نكون أيضاً بعيدين عنها، لأن خبرتنا الإنسانية، تلقى لنا مجرد لمحات جزئية بسيطة، عن تفاصيل علاقتنا بنشاطها ولكي نشعر بعلاقتنا بها، وبحيوية وقيمة هذه العلاقات، علينا أن نجعلها قريبة من مشاعرنا ومن خيالاتنا. فنشعر بمعاني عزلة حياتنا التي نحياها، بمجرد قيامنا بذلك. ولكن، لمّا كنا لا نعرف تفاصيل عالمنا، إلاّ من خلال العلوم التجريبية، وفي هذه العلوم لا تعطي لنا نظرة عامة لوحدة الحياة وإنمّا مجرد مادة وموضوعات لحياة عقلية، فإنّنا نترك بالفعل خيالنا، ونطلق له العنان، لكي يطفئ حزننا، ويساعد في التدريب على الولاء.

إن العلم، لا يستطيع أن يدلنا على تفاصيل نظام أو نسق الوقائع الذي ترتبط به حياتنا بالأبدي، فنستطيع أن نعرف أننا على صلة بالأبدي، ولكن علومنا، لا توضح لنا هذه الصلة.

لذلك يكون المحتوى الفعلي للأديان، حقيقة مطلقة. وهي حقيقة تتكون وتتشكل من الوقائع التالية: الأولى الوحدة الفعلية وخيرية حياة العالم والثانية اقترابها الحقيقي والخفي من حياتنا، وإن كنا نجهل ذلك، والثالثة ثراؤها واكتمالها من حيث المعنى، بالرغم من عدم خبرتنا بها، والرابعة اهتمامها بمصيرنا الشخصي، بوصفها كائنات أخلاقية، والأخيرة، التيقن من أننا، ومن خلال ولائنا الإنساني الفعلي، نصبح مثل قوى تقابل الإرادة الحقّة للعالم، وجهاً لوجه، وإنسان يتحدث مع صديقه. فإذا اعترفنا بهذه الوقائع بات لدينا ما يسمّى بعقيدة الدين المطلق.

طبعاً ربما نتساءل ما إذا كانت نظريتنا في الحقيقة، وكما عرضناها، توفر الضمان الكافي لصحة هذه القناعات الدينية، وأجيبك على الفور ب أنّها تحقق مثل هذا الضمان. إنّ الرموز التي تعبِّر عن هذه الحقائق أوالقناعات، والتي يعبّر عنها دين أو آخر، تكون كلها بالفعل إلى كل أنواع الحوادث التاريخية، وإلى الدور الذي تلعبه خيالات الناس، أو القائمون على خدمة الدين. ولكن القول بأنّ علاقاتنا بحياة العالم، علاقات يتم إدراكها من قبل كيان مجاوز للإنسان، ولكنه يمثِّل حياة واعية شخصية، ترتبط به حياتنا الشخصية ذاتها، ولا تكون أكثر ثراء من حياتنا فقط، وإنما أكثر وجوداً وواقعية وأرقى وعياً من حياتنا. يبدو لي أمراً حتمياً، ونتيجة منطقية لنظريتي في الحقيقة.

وأخيراً ولكي نوجز رأينا في علاقة الولاء بالدين. نجد أن هناك شيئين، على الأقل ينتميان لحياة العالم، إذا كانت نظريتي في الحقيقة نظرية صحيحة. الأول: أنّها حياة ترتبط وتتحدد تبعاً لاحتياجاتنا الخاصة، والثاني أنّها تحوي خبراتنا وتكملها. لذلك، وفي جميع الأحوال، تكون حياة حية أساسية وواقعية موجودة مثل حياتنا، وكل ما نحتاجه، تعرفه وتشعر به. فإذا ما سألت عن سبب وصفي لها، ب أنّها حياة خيرة فعليك أن تعود على الحجج التي استخدمتها البراجماتية الحديثة،

والتي سبق عرضها. فهذه الحجج توفر الضمان الكافي لصحة وصفي لها بالخيرية فلا يمكن أن تكون الحقيقة مجرد حقيقة نظرية فقط. والحق هو ما يحقق نجاح فكرة معينة. ومرة أخرى كل من يخفق في تحقيق النجاح أو يواجهه شر، أو يشعر بعدم الرضا، يكون حتماً، ساعياً ومحدوداً لوقائع بعيدة عنه وليست في متناوله، وبالتالي لا يكون مدركاً لها إدراكاً كاملاً. ولذلك العارف "لكل" الحقائق يكون بالضرورة قادراً على تحقيق كل الغايات العقلية. ولكن، إذا ما سألت عن لماذا تسمح حياة العالم، وبوجود الشر، أو النقص أو المحدودية، أجيب على الفور، بأنّ المجال لا يسمح بمناقشة عامة ومستفيضة لمسألة الشر، وأحيلك إلى كتاباتي السابقة فيها. ولكن على العموم هذا التساؤل يعد تساؤلاً له قيمته، بالنسبة للطرح الذي نقول به الآن. والواقع أن نظريتنا في الشر، ليست مجرد نوع من التفاؤل الساذج، ولكنها نظرة مؤسسة على أهم وأعمق خبرة أخلاقية مؤلمة للجنس البشري. إنّ أصحاب الولاء، هم وحدهم، الذين يعرفون خيرية المعاناة، والجهل، والشعور بالنقص والخسارة والهزيمة... وهذا هو الخير الحقيقي للولاء، طالما تم النظر للقضية ذاتها، على أنّها كل حي. إنّ تحقيق السلام الروحي، ليس أمراً سهلاً، ولا نستطيع الحصول عليه، إلاّ من خلال الشعور باليأس والمعاناة والخسارة والجهد والعمل. ولكن عندما نشعر بقيمة القضية التي تم تعقيلها. قد تم تأكيدها ، من خلال الحزن، فإنّنا ندرك أن الشرك يكون له على الأقل مكانه في نظام مثالي. فكيف يكون العالم بدون ولاء، وكيف يكون الولاء بدون محنة ومعاناة؟ وعندما نتذكر أن تبعاً لهذه الوجهة من النظر، تكون كل أحزاننا أحزان "وعي العالم" نفسه وطالما أن حياة العالم يتم التعبير عنها في حياتنا، فقد نشعر بأنّ حياة الولاء، بكل أحزانها، ومعاناتها، ربما تمثِّل الأساس الضروري، للحصول على هذا الانتصار الروحي، الذي يجب أن ندركه، بوصفه متحققاً من وجود "روح العالم".

إن نظريتنا، ترى من كان على ولاء، يقوم بفعل فريد في هذا الكل من الحياة، والذي أطلقنا عليه تعبيراً أو اسم الأبدي لأنّه ببساطة عبارة عن النظرة المجملة لكل مجموع مراحل الحياة الماضية والحاضرة والمستقبلية، فإنّ لم أنجز الفعل الذي يتوجب عليّ فعله، لشعرت حياة العالم بنقص هذا الفعل. وكل إنسان منّا، يحق له مثل هذا القول. إنّ الأساس الذي أقمنا عليه نظريتنا في الحقيقة، والتي أقمناها على الأفعال، والأفكار، والحاجات المعلية لكل فرد منا، يعطي لكل فرد مكانه الفريد في نظام العالم.. والفعل الذي لا يمكن لغيره أن يقوم به والإرادة التي لا تخص، ولا تعبّر عنه "إن إرادتنا هي القدرة على تحقيق ذاتنا". فوحدة العالم ليست محيطاً، نشعر فيه بالضياع، وإنما حياة تحتاج لوحدة كل حياتنا، وتعبيرها عن حياة واحدة، لقد حدد لنا الولاء هذه الوحدة، بوصفها وحدة

حية ووحدة إيجابية. وحصلنا عليها من فهمنا الحقيقي لولائنا. ولا تتصف هذه الوحدة بالأبدية، إلاّ إذا شملت كل زمان، وكل تغيير وكل حياة وكل منّا. ولذلك عندما نصل إلى مثل هذه النظرة وطالما أنّها تشبع، مطالب الولاء، فإنّ ولاءنا يظل ذا قيمة، ومفيداً لنا عملياً وخدمة حقيقية للقضية، إنّ هذا الكل "لحياة العالم" لا يقترح علينا نوعاً من الراحة الخلقية،إنّه بالتحديد، عبارة عن حياة كلية من المساعي المثالية التي نحتل فيها، مكاننا بوصفنا نفوساً فردية، ولا يمكن أن نكون نفوساً حقاً، إلاّ إذا سعينا لإنجاز دورنا في هذا الكل.. وهكذا، وفقط تنظر فلسفتنا للولاء إلى العالم.

ولذلك وبالتحديد طالما أن الدين، يحاول إدراك العالم بوصفه حياة شخصية واعية لمعنى روحي مجاوز للإنسان، وبوصفه حياة، تتصل اتصالاً وثيقاً بحياتنا، فإنّه يكون صادقاً أبدياً. وكون أن هذه الحقيقة أبدية بالفعل وأن ولاءنا يجعلنا ندخل في علاقات شخصية مع حياة العالم الشخصية التي تقدِّر كلّ فعل من أفعال ولأننا ونحتاج في نفس الوقت لهذا الفعل، فكل ذلك يعد أمراً، معقولاً وصحيحاً. وهذا بالفعل ما يوضحه الدين توضيحاً صحيحاً.

من أجل أخلاق أمميّة

مناظرة في فلسفة الأخلاق

بين هانس كونغ و بول ريكور

أدار المناظرة وقدّمها

برونو شارميه

من أجل أخلاق أُمميّة

مناظرة بين الفيلسوفين

هانس كونغ و بول ريكور

أدار المناظرة وقدّمها
برونو شارميه

كل الديانات الكبرى تبشّر بالمحبّة والسلام. من الشرق الأدنى إلى كشمير وأفريقيا والبوسنة. إنها تتحاور باسم الله كما يقول هانس كونغ اللاهوتي الكاثوليكيّ السويسريّ ومدير مؤسّسة الحوار المسكونيّ [1] للأبحاث في جامعة تيبنغن (ألمانيا). يضيف كونغ: يجب على اليهود، والمسيحيّين، والمسلمين، والبوذيّين والهندوس أن يصغوا إلى بعضهم البعض. ذلك يعني أنّ البحث عن قاعدة أخلاقيّة مشتركة هو أمر حيويّ بالنسبة إلى السلام الأممي وبقاء البشريّة. هانس كونغ هو من سعى لإقامة برلمان الأديان في العالم، الذي جمع نحو 8000 شخص في أيلول/ سبتمبر 1993 في شيكاغو، وصدر عن هذا الجمع يومها ما عُرف بـ «بيان من أجل أخلاقيّة عالميّة».

هذا ما سيكون مدار تناظر بين كونغ والفيلسوف الفرنسي البروتستانتي بول ريكور، الذي سيعرب عن خشيته أمام كونج من أن يقلِّص المشروعُ الأخلاقيُّ العالميُّ القناعاتِ الشخصيّةَ الحميمةَ والخاصّةَ بكلِّ ديانة.

تجدر الإشارة إلى أنّ هذه المناظرة كانت نظّمتها شبكة (ARTE) التلفزيونية وحظيت لحظة بثّها باهتمام استثنائي من جانب النخب الثقافية والجامعية في أوروبا. فقد أطلقت نقاشات عميقة حول موقعية الاختلاف في السياق الحضاري الغربي، و لا تزال تداعياتها تتفاعل بعد وفاة ريكور قبل سنوات خلت.

في ما يلي النص الكامل للمناظرة كما حرّرها وأدارها الكاتب الإعلامي الفرنسي برونو شارميه.

المحرّر

1ـ الحوار المسكونيّ، هو الحوار الذي يجري بين المسيحيين من مختلف المذاهب والمشارب في قضايا خلافيّة تتعلّق بتفسير الكتاب المقدّس، أو ممارسات دينيّة أو مواقف معيّنة من العقيدة. "المحرر".

- العنوان الأصلي للمناظرة: Entretion Hans Kung - Paul Ricoeur.

- نقلاً عن: Revue de l'amitié Juteo - Chrêtienne de France No5، 1998.

ـ تعريب: د. هدى الناصر ـ مراجعة: ألبير شاهين.

النص الكامل للمناظرة

بول ريكور:

يسعدني جداً ويشرفّني أن أتمكّن من مناقشة مشروع الأخلاقيّة العالميّة. لكنني أريد الحديث مباشرة عن الوضعيّة الذهنيّة التي تعتريني الآن: إنها تستند إلى حسّ المشاركة العميقة، الأمر الذي يجعلني أكثر حساسيّة أمام العوائق، حتّى إنّني لأقول بأنّ لديّ نوعاً من المقاومة الداخليّة نحو هذا المشروع. أنطلق مباشرة ممّا هو أكثر وضوحاً بالنسبة للجمهور العالميّ، وهي الزعم بأنّ الأديان هي التي تحثّ على الحروب، وأنّنا لا نزال على هذا الكوكب نقتل باسم الله. طبعاً لا يمكننا القول، نحن المسيحيّون، وأنتم الكاثوليك، وأنا البروتستانيّ، بأنّنا نجونا من ثقافة العنف، وبأنّنا استثناءات من هذا البؤس الكبير وهذا العنف الكبير. هنالك أيضاً في أوروبا أماكن نقتل فيها باسم الله. هل تعتقد أنّ بإمكان المسيحيّين، وأتباع الديانات الأخرى في الوقت نفسه، اجتياز هذا العائق؟

هانس كونج:

نعم، عزيزي بول ريكور، إنني سعيد جدّاً بوجودنا هنا في باريس لمناقشة هذه المسائل بشكل منفتح جدّاً. أنا لا أعتقد بوجود اختلافات حقيقيّة في وجهات النظر بيني وبينك لا سيّما إذا نظرنا إلى الصعوبات الملحوظة، والعوائق التي تواجه مثل هذا المشروع القائم على بناء أخلاقيّة عالميّة. ولكنّني أعتقد أنّه يجب بداية القول بأنّ الديانات ما زالت قادرة على الحثّ على الحروب، و أنّها قادرة على شرعنتها، وأحياناً على إثارتها. إنّه أمرٌ محزن، بالتأكيد. هذا يحدث في إيرلندا الشماليّة، وفي الشرق الأوسط، وفي يوغوسلافيا. بالإمكان تبنّي موقفين: أولاً أن نكون غير مهتمين.. ثانياً، وهذه وجهة نظري الشخصيّة، يمكن التأكيد على أنّه لن يكون هنالك سلام دائم بين الأمم، لا في إيرلندا الشماليّة ولا في يوغوسلافيا ولا في الشرق الأوسط، طالما ليس هنالك سلام بين الأديان. إنّ السلام بين الأديان هو واحد من العناصر المحدِّدة في سبيل التمكّن من الوصول إلى حد أدنى من السلام في هذه المناطق.

بول ريكور:

ولكن بالتحديد، ألا يجب التعرّف من جديد على الميل الموجود لدى العقيدة الدينيّة نحو العنف؟ فإذاً الثمن الواجب دفعه ضخم، بهذا المعنى، بالنسبة إلى كلّ مذهب. بالنسبة إلى مذهبنا خصوصاً؛ يجب إجراء نوع من النقد الذاتيّ. لابد أوّلاً من معرفة سبب هذا الميل نحو العنف في الدين نفسه وكيف يمكننا أن نتبرّأ من هذا الميل، ويمكن القول أيضاً، لابد من تطهير داخل الدين نفسه.

هانس كونج:

نعم، هذا صحيح تماماً. غالباً نذكر الإسلام، كمثال. إنّ استخدام العنف ينبثق تماماً من الأديان، ولكنّي أعتقد أنّ هنالك أيضاً ديانات أخرى حيث يُستدعى العنف ربّما كي يلعب دوراً. نحن مسيحيّون، ونحن متعصّبون جدّاً، نحن عقائديّون. يوجد بين المسيحيّين الكثير من الأصوليّين ويحبّون جدّاً إرسال الكفّار إلى الجحيم. هنالك مَن كانوا يحبّون هنا شنّ حرب على أولئك الذين لا يؤمنون، وعلى اللا أدريّين[1]، وعلى الملحدين، وهذه الحرب كان بإمكانها أيضاً أن توصل إلى أعمال عنف. إذاً يجب على المرء أن يفكّر بدينه، وأعتقد أنّ كلّ سنّة دينيّة لها صفحات بيضاء وصفحات سوداء في تاريخها. في الكتاب المقدّس لدى اليهود، هنالك حروب شُنّت باسم الله، لكن هذه الحروب هي حروب غاشمة جدّاً. هنالك أيضاً، في العهد الجديد، قصصٌ رُويت في موضوع أولئك الذين لا يؤمنون، قصص سلبيّة جدّاً.. الكفّار ملعونون. في الأديان يوجد مثل هذه التعابير. يجب أن ننتقد.

بول ريكور:

أنا أعتقد من جهة أخرى أنّ النقد الذاتيّ يجب أن ينطلق من عمق الاعتقاد الراسخ بوجود خطر العنف.

هانس كونج:

أتصوّر أنّ الديانات التوحيديّة، والديانات الرسوليّة، التي لا يزال لديها ميلٌ لتكون متعصّبة، هي عدوانيّة أكثر. على سبيل المثال، الهندوسيّة تدمج أو تمتصّ أكثر. أعتقد أيضاً أنّ البوذيّة هي

[1]. اللا أدريّون هم القائلون بإنكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة.

أكثر تساهلاً، ولكن هذه حقيقة، في كلّ الأديان هناك صراعات: هنالك صراعات في كشمير بين المسلمين والهندوس، هنالك صراعات بين السيخ والهندوس، هنالك صراعات في سريلانكا، بين البوذيّين، والسنهاليّون الذين هم بوذيّون والتاميل الذين هم هندوس. يقول ممثّلو الأديان غالباً: نعم، ولكن أنتم تعلمون، لا علاقة لذلك بالدين. ولكن هذا خطأ. ألا تعتقد أنّه مرتبط بالدين.

بول ريكور:

هذا ما يجب علينا قوله بقوّة، لأنّ قولنا: إنّهم يستغلّون الدين من أجل...إلخ، سيكون هروباً سهلاً. من خلال ارتباط الأديان نفسها برسالتها العميقة بقول خطاب يتجاوزها، في هذه الرسالة حتى نشر الخطاب الذي يتخطّاها، يمكن أن يكون فيه ادعاء بالسيطرة على الآخرين، والفرض بالقوّة.كيف نطهّر هذا الاعتقاد بقوة خطاب، سابق زمنيّاً، من الميل إلى فرضه بالعنف؟ إنّها بالنسبة لي مشكلة التطهير الذاتيّ، التطهير الداخليً للأديان. سؤالي هو هذا: كيف يمكنني أن أعرف أنّ هنالك شيئاً لم يُقَل في ديانتي ويمكن أن يُقال في أخرى؟ إنّها مشكلة النسبويّة. قدّمتُ مقارنة، قلتُ أنّ الإرث الدينيّ هو مثل لغة نشأنا فيها، وهذه اللغة، بالتأكيد، نتكلّمها مع معرفتنا بلغات أخرى، ولكن بالتحديد ما قيل في اللغات الأخرى هو لغة غريبة. إذاً كيف نتلقّى، كما في تدريب على الترجمة، نوعاً ما، رسالةَ الآخرين، بنوعٍ من الاستضافة اللغويّة، هذه حقيقة الآخرين التي لا يمكن أن تقال في لغتي؟

هانس كونج:

أعتقد أنّني إذا كنت واثقاً من نفسي، وإذا لم أكن خائفاً من الحقيقة، وإذا كنت متجذِّراً تماماً بإيماني، فسأكون إذن مستعدّاً أيضاً للإنفتاح على الآخرين وتقديرهم. في الواقع أجريت حوارات عدّة، مع مسلمين، ويهود، ومع رجال يتحدّرون من كلّ الاتجاهات الدينيّة، لاحظت دائماً أنّني عندما كنت أقول بصراحة أنّني ذهبت إليهم كمسيحيٍّ مقتنع بدينه، ولكنّي أريد أن أحاول فهمهم بشكل أفضل، تكون انطلاقتنا جيّدة. في الواقع، غالباً ما يكون أولئك الناس أكثر عدائيّة في ما يخصّ الدين، ذلك لأنهم ليسوا واثقين جدّاً من إيمانهم. لدينا الكثير من البروتستانت الأصوليّين الذين أصبحوا فجأة متوتّرين بمجرّد أن نقول لهم كلمة واحدة. في تلك اللحظة، يشعرون أنّهم مهدّدون في عقيدتهم. ولكني لا أشعر أبداً أنّني مهدّد في عقيدتي، وبإمكاني تماماً مناقشة اليهوديّ المتجذّر أيضاً في دينه، والمسلم المتجذِّر في إيمانه.

بول ريكور:

ولكن هذا يفترض مستوًى رفيعاً من الثقافة، لأنّه يجب العيش، إذا أمكنني القول، على مستويين معاً: مستوى القناعة الشخصيّة حيث أعتقد شخصيّاً مثلك، أنّه يوجد في رسالة المسيحيّة التي تنصّ على التجسّد والصليب والبعث والنشور، شيء مميِّز تماماً. ثانياً: في الوقت نفسه، ومع تمسّكي القويّ بهذه الرسالة المحدّدة، يمكنني التأكيد على وجود شيء ما أساسيّ أكثر، ربمّا قيل هناك ولكنّه لم يُقل بشكل كامل، وأنّ هذا الشيء الأساسيّ يدور بشكل ما بين المتحاورين. نحن هنا سنأتي إلى الجانب الأخلاقيّ لهذا الشيء الأساسيّ الذي هو ربمّا أخلاقيّ، بطريقة ما. كيف يكون العيش في مستويين من قناعتي في الوقت نفسه، كيف يكون الفهم بأنّ هنالك خلفيّة، خلفيّة عميقة لم يُعبرّ عنها، وأنا أظنّ أنّ بضع لحظات من تلك اللقاءات، كانت متألّقة مع الآخرين: مثلاً الرحمة البوذيّة. البوذيّة، كما تقول في كتابك، حازمة جدّاً في هذا الشأن: لا نتكلّم عن إله شخصيّ، ولكنّنا نتكلّم عن الرحمة. هل يمكنني القول، إلى حدّ ما على هوامش رسالتي، بأنّ هنالك شيئاً يجب أن تعزّزه رسالة الآخر؟ على سبيل المثال، العظة على الجبل[1]، مع هذا العنصر من اللاّمبالاة الذي من الصعب جدّاً القيام به في الحياة اليوميّة، هذه اللامبالاة ربمّا تمّ التعبير عنها بمزيد من القوة في الرحمة البوذيّة.

هانس كونج:

إنّها بالفعل مسألة صعبة. أعتقد أنّه يمكننا إدراك مستويين من الإجابة. من جهة، هنالك أسئلة مرتبطة بشكل خاص بالإيمان، بالعقيدة، بالنظريّات الخاصّة جدّاً، ومن جهة أخرى، ثمّة مستوى ممارسة التصرف الواقعيّ، مع أسئلة مثل: كيف أتموضع أمام قريبي؟ إنّهما سؤالان مختلفان. أنا نفسي، بدأت الحوار بالأسئلة التي تلامس الإيمان، وهذا صحيح، يجب القيام بمحاولات للتحدّث مع الآخرين. ندرك إذن أنّ هنالك أوجهاً من التقارب. مثلاً مع البوذيّة. هذه الأخيرة ترفض مفهوم الله، ولكن لديها في الوقت نفسه تصوّرٌ للحقيقة الأخيرة، تصوّر لـ النيرفانا[2] المرتبطة بشكل كبير بما نسمعه من الله، مبدأ الـ Damakaïa. سيكون من الصعب الآن الدخول في التفاصيل، ولكن في المسائل الاعتقاديّة أظنّ أنّ هنالك أيضاً تقارباً يمكن أن نعمل على

[1]. العظة على الجبل أو عظة الجبل الموعظة على الجبل، وتعرف أيضاً باسم شريعة العهد الجديد، طرح فيها المسيح، إحدى وعشرين قضية تنظيمية تشكل لب الإنجيل والعهد الجديد، موضحاً نقاطاً في شريعة موسى، وملقياً عدداً من الإرشادات التي يلتزم بها المسيحيون.

[2]. يصف بوذا النيرفانا ب أنّها حالة السلام التام للروح، وهي الحالة التي يكون المرء فيها خاليا من التلهف، والغضب وأي معاناة أخرى.

تشجيعه. مع ذلك، هذا ليس سوى جانب من الإجابة، لأنّه وبناءً على تجربتي، في ذلك الحوار، من الأسهل الكلام عن التصرّف الملموس، عن الوصيّة. أنت لو التقيت ببوذيٍّ وطرحت عليه السؤال: هل تنطبق عليكم أيضاً وصايا «لا تكذب، لا تقتل، لا تسرق»، سيقول لك البوذيّ: نعم، هذه قناعتنا أيضاً. في الحوار، رأيت أنّ هنالك بعض الخطوط الموجِّهة موجودة لدينا نحن المسيحيّين، هي موجودة أيضاً لدى اليهود في الوصايا العشر، ونجد هذه الوصايا الأخلاقيّة أيضاً في القرآن، بل وفي الديانات الأسيويّة. الأمر يتعلّق بماذا؟ يجب غضّ النظر عن فكرة أنّ هنالك خلاف كبير في وجهات النظر في المجال النظريّ للإيمان أو العقيدة. يجب أن تقودنا القناعة بأنّنا: يجب أن نعيش معاً، وأن نفكّر بكلّ التجارب التي نعيشها في واقعنا. إننا، جميعاً، نعرف أشخاصاً من غير ديانتنا، ونعتقد أننا قادرون على التحاور معهم على أكمل وجه، حتى أفضل ممّا لو حاورنا إنساناً رجعيّاً من ديننا.

بول ريكور:

من جهتي أرى صعوبة في ذلك.. يمكنني أن أقول لكم الآن من الجيّد أن نضع مضمون دياناتنا التي نسمّيها عقائديّة، بين قوسين، ثمّ ننطلق إلى الكلام حول ما هو مشترك لدينا. لكنّنا مع ذلك لن نتوصّل إلى نوع من الأخلاقيّة المشتركة التي يمكنها أن تتجاوز بشكل تام الدعم والإطار الدينيّ واللاهوتيّ، وما يجعل لوصايا مثل «لا تقتل، لا تكذب»، كلّ هذا الاحترام العميق الذي يكنّه شخص لشخص آخر، لكرامته، متجذّراً كلّ مرّة في اعتقاد دينيّ خاصّ. إنّها عقدة الديني والأخلاقي التي هي القضيّة المطروحة هنا. بالنسبة إلى المسيحيّ، فإنّ القول «لا تقتل»، يعني الاعتراف بشكل أساسيّ بخصوصيّة تضحية المسيح لأنّه هو الضحيّة بحقّ.

أفكّر بكلمة لباسكال: «لأجلها، أسلت دمي كله». هذه مقولة مسيحية تعني في اللغة المسيحيّة: «أنْ لا تقتل». إذاً، هل ينبغي علينا أن نضع بشكل ما بين قوسين الدعمَ والتصاحب وإن أمكنني القول، الطاقة المكوّنة لما هو دينيّ، وإن فكّكناه، ألا نبقى مع نوع من الأخلاقيّة الفقيرة؟

هانس كونج:

نعم، ألا تعتقد أنّ اليهوديّ الذي لا يؤمن بعيسى المسيح يمكنه أن يقول ذلك أيضاً. نحن لدينا هذه الوصيّة «لا تقتل»، نحن أخذناها من الديانة اليهوديّة. لأنّ «لا تغتال»، فعليّاً، يمكن

أن يقولها اليهوديّ أيضاً، كذلك المسلم يقبلها. لا يمكن أن نغتال بريئاً. هذه القواعد ليست مجرّد قواعد مسيحيّة استُمدّت من عظة الجبل، أو من كلام المسيح. سأذهب إلى أبعد من ذلك: أنت أيضاً معجب بـ **الأنوار** (فلسفة الأنوار)، وفي العالم الكاثوليكيّ انتقدوك بهذا العنوان. اللا أدري والملحد، بإمكانهما تماماً أن يجعلا هذه الأشكال من الأخلاقيّة الإنسانيّة، خلقهم الإنسانيّ الخاصّ. أعتقد أنّه يجب التمييز، بين المعيار بما هو عليه، أي وصيّة «لا تقتل» من جهة، وبين المنطق الذي أسس هذه الوصيّة من جهة أخرى. يمكن للمسيحيّ أن يُسند هذا إلى العهد الجديد، واليهوديّ يسنده إلى التوراة، والمسلم إلى القرآن. ثمّ اللا أدريّ الذي يعيش في بولندا، مثلاً، ولديه ماضٍ من ثقافة نظام الحزب الواحد، أو شخص ما كان في ـRDA [جمهوريّة ألمانيا الديمقراطيّة] القديمة، يمكنهما أن يحفِّزا هذا الأمر بطريقة إنسانيّة بحتة. إذاً يجب التمييز من جهة بين القول، الوصيّة، المعيار، ومن جهة أخرى بين أساس هذا المعيار.

بول ريكور:

في هذه الحالة، إنّ مشروع البيان (بيان من أجل أخلاقية عالمية) نفسه يستند بشكل دقيق إلى نقاط الالتقاء هذه، لكنّها لن تكون مجرّدة تماماً من قوّة الممارسة. وأستخدم أيضاً كلمة أخرى، وهي نوعٍ من الموافقة الأساسيّة التي سيجدها كلُّ صاحب اعتقاد من كلّ طائفة في البنية العميقة لديانته؟ أنا أفهم أنّك، أنّك ستصل إلى هذا التأكيد: "لا تقتل، لا تكذب"، مؤطّر بشكل محدّد، وسأقول معزِّزاً بالقناعة بأنّه ليس كلاماً نحن ابتدعناه، ولكنّه كلام عُهِد إلينا لأنّه جاءنا من البعيد.

هانس كونج:

يجب أن نتمكّن من العيش معاً، وهذا المطلب لا يتعلّق فقط بالوصيّة: "لا تقتل". أريد الحديث هنا عن بياننا "بيان من أجل أخلاقيّة عالميّة". إنّه انبثق عن برلمان أديان العالم، الذي انعقد في شيكاغو 1993. كان هناك ممثّلون عن كلّ الأديان في العالم. كلّ هؤلاء الناس يمكنهم التحاور. هذه الوثيقة التي تتلى من أجل أخلاقيّة عالميّة، وقّعها الديلاي لاما الذي على الرغم من ذلك لا يعترف بالله، ووقّعها أسقف شيكاغو، والحاخامات، والمثقّفون المسلمون وكلّ هؤلاء الأشخاص الذين لديهم تطلّعات أخلاقية متعالية ليست حوافز الشخص البشري هي التي تهمّني كثيراً، ولكن يهمّني أن يكون الناس قادرين على القبول

بالعيش معاً، ذلك لأنّ الأُسس التي طُرحت هنا لا تزال أوّليّة. كلّ شخص إنسانيّ ـ هذا المبدأ الأوّل ـ يجب أن يُعامل بطريقة إنسانيّة. أما المبدأ الثاني فيكمن في الوصيّة التالية «عامل الناس كما تحبّ أن يعاملوك». هذا المبدأ كان موجوداً من قبل لدى كونفوشيوس قبل الميلاد بخمس مائة سنة، وكذلك لدى هلل الزقان اليهوديّ الذي عاش قبل المسيح بعدّة عقود. ولأنني مسيحيٌّ، أنا مقتنع تماماً بأنّ القاعدة الذهبيّة ربمّا لا تزال مثبتة بالنسبة لي طالما أعتمد على المسيح الذي كان لديه التزامٌ مختلف جدّاً بهذه الوصيّة حتّى مماته، ولكن لا يمكنني توقّع أن يفهمه اليهوديّ هكذا ولا المسلم، لأنّهما يرونه بطريقة أخرى. ولكن مع ذلك هنالك القاعدة الذهبيّة الثابتة.

بول ريكور:

على أمل أن لا يكون هذا البيان مجرَّداً. ليس بمعنى أن يكون معقولاً، ولكن أن يكون منفصلاً عن عمق القناعات، ألن نتوصّل إلى نوع من البيان السهل، الذي يتمثّل في القول: نحن قرّرنا أن لا نحسب حساباً لما يفرّقنا. المسألة ربمّا هي في فهم ما يفرّقنا، بالتوصّل، من خلال العمل على أنفسنا، إلى القول: يمكن الوصول إلى هذه القاعدة انطلاقاً في الأساس من وجهة نظر أخرى ومن تأصّل آخر. أعود إلى عبارة الأساس، إلى هذا النوع من الفائض الموجود في هذه القناعة، إلى الشيء الذي أظنّ أنّه لا يمكن أن يوضع في بيان. أنت أحياناً تستخدم في كتابك عبارة «الحقيقة الأساسيّة». إنّ الكلمة مجرّدة للغاية، بل هي من الفلسفة، ليست أبداً من الدين، إنّها مجرّدة بالمعنى السيء للكلمة، بالمعنى المفاهيميّ العقلانيّ. ألا ينبغي وضعها في الديناميّة العميقة للقناعة من أجل أن تُحدِث قوّتها الدافعة، وقوّة استحسانها، مع إحساسي في الآن عينه بأولويّة الخطاب، وعلوّه عن الخطاب الذي يقودني، أي ذاك الذي يصنع ما أقوله. أعود إلى سؤالي: أفلا تبدو المسألة أكثر من تجميع القناعات المعنويّة المشتركة، وإرشاد طريق كلّ ديانة نحو هذا العمق المشترك؟

هانس كونج:

هذا هو الشرط. إذا كان لديك ثمانية آلاف شخص جاؤوا إلى شيكاغو، جاؤوا من كلّ الأديان، فهم يعرفون مسبقاً خلافاتهم، وهذا واضح أصلاً في ملابسهم، وتصرّفاتهم، وفي مختلف الجوانب. الخلاف هو أمر واقعيّ. نحن ندرك ذلك، نحن مختلفون. اليهوديّ يعلم أنّه مختلف عن المسيحيّ، والمسيحيّ يدرك أنّه مختلف عن اليهوديّ. نقبل بذلك كنقطة بداية.

يجب على الجميع، من اليهود والمسيحيّين أن يكونوا قادرين على التعايش. يجب ألّا نتكلّم بطريقة متواصلة عن خلافاتنا. ينبغي النجاح في التحاور والاتفاق على بعض النقاط الأساسيّة. أحياناً نجد أنفسنا متفقين تماماً مع اليهوديّ الذي يفكّر مثلي، أو المثقّف المسلم. أعتقد أنّه من المهم جدّاً أن نلاحظ أنّنا إذا أردنا السلام، مثلاً، في يوغوسلافيا، في فلسطين، يجب أيضاً أن يكون السلام في النفوس وليس فقط لدى أصحاب القرار السياسيّ الذين وقّعوا معاهدتهم، لأنّ المسألة ليست مسألة سلام بين الشعوب فقط، يجب أن يكون السلام في النفوس وفي القلوب. ولكي يكون كذلك يجب أن يتوفَّر هنالك الحدّ الأدنى من قواعد الحياة المشتركة. إنّ بياننا ليس مجرّداً أبداً، إنّه عمليّ. إذا كنت تستند، مثلاً على ما قيل فيه حول الالتزام بنبذ العنف، أكان في سراييفو أوالقدس، فالموقف يكون كل مرّة مختلفاً. ألا ينبغي على الأديان المختلفة وممثّليهم المشاركة؟ لماذا قليلاً ما نصغي إلى الأساقفة الكرواتيّين والمطارنة الأرثوذكس الذين سلّطوا الضوء على هذه النقاط المشتركة؟ ينطبق ذلك أيضاً على الآخرين. لماذا قليلاً ما نصغي إلى المسلمين، وممثّلي اليهود والسلطات المسيحيّة في القدس؟ الأديان مدعوّة إلى جعل مبادئها الخاصّة التي غالباً ما تكون مبادئ مشتركة في ما يخصّ الأخلاق، على رأس أولويّاتها.

بول ريكور:

هل توافق إذاً على القول بأنّه يجب علينا العمل معاً على عدّة مستويات؟ الإعلان الشعبيّ أو، فعليّاً، يجب إبعاد الأشخاص عن قناعاتهم الضيّقة وأساسيّاتهم التي تجعلهم يقولون: أنا أعيش في طائفتي قناعةً ما، هي معادية لكلّ شيءٍ آخر، إلخ. ولكن أيضاً، نحن المثقّفون، وفي طوائفنا الخاصّة، نتوجّه إلى زملائنا الماثلين لنا، والذين هم من النوعيّة نفسها والتنشئة نفسها. المستوى الثاني: في الإسلام، وفي الديانات الأخرى، علينا القيام بهذا العمل الدؤوب لردم الهوّة بين التعبير الأسهل لهذه الوصايا، بين الصعوبات القصوى بالعيش في عمق القناعات. بإمكاننا القيام بحوار جيّد جدّاً حول اللاعنف لأنّ من المؤكّد أنّ نبذ العنف ليس مدرجاً بالطريقة نفسها في البوذيّة وفي مختلف الديانات التوحيديّة. أنت نفسك لاحظت في هذا البيان، أنّ هنالك صعوبة كبيرة حتّى في إيجاد مفردات مشتركة. بإمكاننا الاتفاق ضدّ القتل، ولكن تبقى مسألة إنقاذ الشخص من الخطر، وواجب خدمة وطنه الخاص عندما يتعرّض للهجوم. هذه إذاً قضايا حدوديّة في غاية الصعوبة. أقول: يجب شرح الصعوبة أكثر من شرح السهولة. أكرّر بطيبة خاطر عبارة كارل جاسبار، «مبارزة وديّة» وليس نوعاً من التوافق السهل. يجب أن نجعل هذا البيان

صعباً، هذا هو الثمن الواجب دفعه في سبيل عقيدة هذا البيان المشترك.

هانس كونج:

في البداية، لا يجب دفع ثمن خاص إذا كان لدينا قواعد نتّفق عليها. اليوم، لا يمكن العيش في مدرسة من دون قاعدة مشتركة. في فرنسا وألمانيا وسويسرا، في بعض المدارس ثمّة 50 ٪ من الأطفال من المسلمين. كيف يجب عليهم إلى جانب الأطفال الآخرين أن يتعايشوا معاً؟ على هذا المستوى، يجب أن يكون هنالك نوع من التوافق. نحن نتوافق في ألمانيا. يوجد لدينا في هذا الوقت، مثلاً، عرف وتوافق بين المدارس والمعلّمين حول فكرة: «كيف يمكنكم تعليم هذه القواعد للتلاميذ بشكل أفضل؟» لدينا اليوم نسبة أكبر من المراهقين القتلة. مؤخّراً، في ليفربول، قتل طفلان بسن العاشرة طفلاً لا يتجاوز السنتين من عمره. مع ذلك من الواجب عاجلاً أم آجلاً أن نعلّم الأطفال: «لا تقتل»، وإن لم تمنع الأديانُ، وإن لم يكن هنالك أحد لينقل هذه المعايير الحياتيّة الكبيرة، فليس من المستغرب أن ترتفع نسبة ارتكاب الجريمة لا سيّما بين الشباب. في الولايات المتحدة، هناك نحو خمسة آلاف مراهق يُقتلون بالرصاص سنويّاً. المسألة التي يجب مواجهتها هي حقاً مسألة لا يمكن تصديقها. هذا ما نقوم به نحن المثقّفون، كلانا نكتب كتباً كبيرة، هذا جيّد، ولكن في الممارسة، أعتقد أنّ هنالك مهام أكثر أهميّة. أدرك أنّ هذا البيان كان موضع نقاش في سراييفو بغية تكوين قاعدة لمعرفة كيف يمكن للمسلمين واليهود والمسيحيّين التعاون. بالتأكيد، من وجهة نظر المثقّف، هذا متواضع جدّاً، ولكن في الوقت نفسه، إنّ الاتفاق على مسألة أنّه من غير الممكن سرقة أيّ شيء، والكثير من الجوانب التي تشكّل التفاصيل الملموسة، يشكّل تقدّماً. هنالك التوجيه: «لا تقتل»، ولكن ليس هنالك من توجيه غيره. المسألة تتعلّق برأيي بهذه المشاكل الملموسة يوميّاً، على هذا المستوى. ثمّ، هنالك مستوًى آخر، مستوى المثقّفين، نحن نقوم بذلك، نحن نتناقش معاً، أنا وأنت، وهنا نحتاج لنمط آخر من العمل.

بول ريكور:

نعم، هذا شيء آخر، ولكنّه شيء ضروريّ، إذا كان يجب علينا على وجه التحديد أخذ المسألة الدينيّة بجدّيّة. أعود إلى المقارنة مع اللغة التي أشرت إليها منذ قليل. إنّ عدم وجود اللغة في أيّ مكانٍ كلغةٍ عالميّة ووجود عدّة لغات هو أمرٌ مستغرب جدّاً ومثير للقلق أيضاً. المشكلة تكمن

إذاً في «**تعدّديّة اللغات**». ينبغي العيش في هذه التعدّديّة اللغوية. انظر إلى فشل الإسبرانتو[1]. لا يمكن التحدّث بالإسبرانتو. نحن لا يمكننا أيضاً البقاء في دائرة علم الاجتماع المقارن للأديان، وأن نقول بشكل ما: أنا أنظر إلى الأديان من الأعلى، أنا فوق الجميع، وأنا أرى أنّ هناك وشيئاً ما من التشابه هنا، شيئاً ما من التشابه هناك. إنّ مشكلة فهم ما قيل في لغة أخرى ولم يُقَل في لغتي الخاصّة، يكمن في طيّات التاريخ نفسه، كما في داخل اللغة نفسها. إنّه عملٌ شديد الصعوبة. في هذا الصدد، كنتُ قد استخدمت منذ قليل عبارة «الاستضافة اللغويّة». أليس هذا العمل ينطوي على روح مسكونيّة كبيرة، وكنوع من استضافة العقيدة.. حيث يتمّ التعرّف ليس فقط على التعبير المشترك في الأخلاق، ولكن أيضاً على اختلاف الطرق للوصول إلى هذه الأخلاق انطلاقاً من عمق العقيدة التي هي أكثر من أخلاق؟

هانس كونج:

بإمكاني بسهولة متابعة محادثتنا بالفرنسيّة أو بالألمانيّة. بإمكاني إذاً التحدّث كمسيحيّ، ولكن، إذا اقتضت الضرورة، بإمكاني أيضاً التحدّث، في حالات كثيرة، كمسلم، ولكن ليس بالشكل الجيّد الذي يتحدّث هو فيه. لست أدري أيضاً، تماماً كالفرنسيّ مثل بول ريكور، ولكنّي أستطيع مع ذلك أن أفهمك. يمكنني أن أقدّم لك شهادة تربويّة تماماً بهذا المعنى: في أثناء مؤتمر، هاجم فيه لاهوتيٌّ مسيحيٌّ رجلاً مسلماً، لم يدافع هذا الأخير عن نفسه. طرحت عليه في ما بعد السؤال: لماذا لم تدافع عن نفسك؟ أجابني: كنت أعلم أنك أنت ستقوم بالدفاع عنّا، وهذا أفضل بكثير، إذا أنت المسيحيّ دافعت عنّا. إذاً، علينا أن نتعلّم التفكير بلغة الآخر. هذا لا ينطبق فقط على الفرنسيّ والألمانيّ، إنّه ينطبق أيضاً على المسيحيّين واليهود والمسلمين، والآخرين كذلك. هكذا نحصل بهدوء على بداية للتفاهم. أنا مع ذلك متفق معك، لا ينبغي علينا الوصول إلى قمّة بواسطة الهليكوبتر، أريد القول إلى قمّة اللاهوت، ونُجري مقارناتنا هناك في الأعلى، لأنّ الشخص لا يملك رؤيةَ المجموعة.

[1]. الإسبرانتو هي لغة اصطناعيّة تربط بين الثقافات ليتسنّى لمستخدميها التحادث على قدم المساواة دون أن يستعمل أحدهم لغته الأم. إنّ استخدام لغة قوميّة كالإنجليزيّة أو العربيّة للتواصل قد تعيق التواصل بين المتحدثين لأنّ أحدهم سيشعر بعدم القدرة الكاملة على التعبير وهو يتحدّث مع شخص يتحدّثها كلغته الأم. أمّا الإسبرانتو فهي لغة سهلة وقواعدها بسيطة ولذلك يستطيع أن يستخدمها الجميع.

بول ريكور:

أنت موافق تماماً على أنّه لا يوجد مكانٌ مشْرِفٌ نرى منه الصعوبات...

هانس كونج:

متفق تماماً.

بول ريكور:

سيكون اقتراحي أن أقول بأنّنا علينا، على كلٍّ منّا، القيام بالعمل التالي: لا يمكننا البقاء، بشكلٍ ما، على سطح المعتقدات، والتعابير الشعبيّة، وغيرها، حيث المسافات كبيرة، يجب على كل واحد العمل في العمق، بشكل يقصّر فيه المسافة. والآن سيكون سؤالي هو التالي: ألا نلامس شيئاً لم يُقَل بعد.. وبالتالي لم يُعلن في كلّ الديانات، ليكون كالعمق الغامض للأساسيّ الذي لا يمرُّ تماماً في اللغة، تحديداً؟ بعيداً عن البيان المشترك، نحن نتوصّل تقريباً إلى صمت مشترك حول ما لا يمكن أن يقال. إنّ هذا الصمت العميق المشترك، هو الذي يجمعنا أكثر من بيانٍ حول مبادئ لأخلاق يمكن دائماً أن نقول بأنّها ليست بحاجة إلى أساس دينيّ.

هانس كونج:

من ناحيتي لا أرى تناقضاً بين ما أقول وما تقول. بالتأكيد، المسيحيّ يدرك أنّه لن يفهم اللهَ. يصل إلى حدٍّ تتوقّف اللغة، حيث لا مفاهيم ضروريّة، وحيث الخيال لا يحمل لنا شيئاً أكثر. حتّى أفضل لاهوتيّ، لا يمكنه كشف السرّ الإلهيّ. بالإمكان بهذا المعنى إعادة نشر الاستشهادات الشهيرة للراهب توماس الأكويني، وللاهوتيّين أمثاله. أعتقد أنّ الأمر يتعلّق هنا بعنصر مشترك. البوذيّ سيقول أيضاً: الحقيقة النهائيّة، لا يمكننا فهمها. لا يمكننا سوى أن نعيشها، بشكلٍ ما. هذا مستوًى توفّره كلّ الديانات. إذا أصدرنا مثل هذا البيان، لا نتكلّم عن الحقيقة النهائيّة إلاّ في الهامش، وهذا يجدر ذكره ببساطة، ولكنّ هذا البيان لا يذهب أكثر من ذلك. في الواقع، الأمر يتعلّق ببساطة، بمعرفة كيف يمكن للمسيحيّين والمسلمين والبوذيّين أن يتعايشوا معاً. وهذا، سؤال لا يتعلّق بمفهومنا للسرّ.

بول ريكور

إنّ ما يمكن أن نسجّله في البيان المشترك، هو هذه الدعوة لكلّ شخص حتى يتوجّه للبحث في أعمق أعماق تقاليده ليعثر عمّا يضمّه بشكل خفيّ، ولكن إلى درجةٍ لا يتحكّم بها أحد بشكل دقيق. هذا يبدو لي أساسيّاً، لنعُد إلى نقطة البداية المتعلّقة بمسألة العنف. كيف نهزم الجنوح نحو العنف عن قناعة دينيّة، وإلّا فالذهاب إلى العمق الذي لا يمكن أن يسيطر على نفسه، العمق الذي لا يمكن وضعه في شكل عقائديّ، وهو بشكل ما، المتحكّم عن بُعد، بنقطة مظلمة، بإضاءة النقطة المظلمة. أنا أعترف أنّ نقطة الضوء يجب أن تكون نفسها في مكان آخر، ولكنّني لا أعرف كيف. يجب أن نجد، في النقطة القصوى للخلاف، نقطةَ الصمت، ونقطة الجمع التي لا تكون أبداً في المستوى اللفظيّ للبيان. إنّ ما سيتمّ تحقيقه من الصلاة لن يكون من خلال صلاةٍ للطلب، بالطبع، ولكن من خلال صلاة الاعتراف بالفضل، من وجهة النظر المسيحيّة، ومن خلال التأمّل لدى اليهود، ولكن لدى البوذيّين هو في بيت الدراسة من خلال العمل على التنوير، وبالتحديد، وفقاً لأنموذج المتنوّر الأوّل، بوذا.

هانس كونج:

في هذا البيان، قيل في النهاية: «نحن ندافع عن تطوّر الوعي الفرديّ والجماعيّ، من أجل بعث قوانا الروحيّة، من خلال التفكير والتأمّل والصلاة والفكر الإيجابيّ، في سبيل عودة القلوب إلى ذواتها». نحن نعتقد أنّ عودة القلوب هذه إلى ذواتها ضروريّة. لكنّنا بحاجة إلى أكثر من «صمت» بسيط، بحاجة أيضاً لتطوّر عميق في الوعي لكي تصبح القضايا الأخلاقيّة مفهومة من جديد. رأينا ذلك في ثلاثة مجالات حيث عرفنا تطوّراً عميقاً جدّاً. أنت، وأنا، وجميع المشاهدين يدركون، نحن ليس لدينا الرأي نفسه بالنسبة إلى الحرب والسلام كما كنّا منذ عشرين أو ثلاثين سنة. ليس لدينا التصوّر نفسه في ما يتعلّق بالاقتصاد وعلم البيئة كما منذ عشرين أو ثلاثين سنة، ليس لدينا الرؤية نفسها حول العلاقات بين الرجل والمرأة كما منذ عشرين أو ثلاثين سنة. وإذا شهدنا في هذه المجالات الثلاثة تطوّراً في الوعي، فهذا يجب أن يكون أيضاً ممكناً بالنسبة للقضايا الأخرى المرتبطة بها، كالأخلاق.

بول ريكور:

الأمر المهم هو أنّ كلّ واحد يكتشف أن ما يدفعه لهذا الاحترام للحياة، وللكلام وللجنس

وللعدالة الاجتماعيّة، يأتي من نقطة ليست بالتحديد بمستوى هذه البيانات الأخلاقيّة نفسها. يجب التطرّق إلى مسألة لم نطرحها بعدٍ: ما الذي جعل كلّ هذه الديانات ديانات، وإلّا كلّ مرّة يقال شيء انطلاقاً من مكان لا أشغلُهُ، ومن هذا المكان الذي لا أشغله حيث الخوف من إلقاء هذه الخطب الأخلاقيّة المشتركة. ولكن في الوقت نفسه سبب إلقاء هذه الخطب لا ينتمي إليّ، أنا أفهم أنّ الآخر يصل إليه من طريق آخر؛ هذا الأساسيّ لا يدور إلّا انطلاقاً من أنّ الواحد والآخر يسيطران. هنا يكمن عمق لاعنفيّة الدين. أنت تفهم جيّداً، إذا أصرّيتُ خلال هذا الحوار على الأساس الخلفيّ، العميق، فهذا ليس هرباً، ولكن من أجل إيجاد أسباب قويّة لمحاربة الميل إلى التطرّف وكلّ ما هو مرجّح لأن يكون مصدراً للعنف، لإيجاد، نوع، الدافع لنبذ العنف في قناعتي الشخصيّة، يجب إذاً أن أجد في عمق قناعتي ما يجعلني أدين وأحطم عزم العنف في القناعة، كي أعثر في عمق قناعتي على ما لا يمكنني التحكم به والسيطرة عليه. أقول بشكل آخر، لستُ سيّد المعنى. أعتقد بأنّه يجب كلّ مرّة أن أتذكّر هذا الأمر في اللحظة التي أعتقد فيها بأنّني حامل رسالة. ليس فقط أن هذه الرسالة تتخطّاني، ولكن أيضاً تجرّدني من السلاح. وبمقدار ما تجرّدني من السلاح يمكنني التوجّه إلى الآخر على أمل أن يسلك الطريق نفسه.

أفكّر بشكل خاص بالإسلام. أنا مقتنع، وهذه قناعتي الكبرى، أنّ الإسلام يسلك على طريقته طريقاً مشابهاً لطريقنا. بسبب هذه القصّة المؤسفة للاستعمار، ولكلّ أنواع القمع، بسبب الوضع الجغرافيّ، يقع الإسلام في جزء كبير منه في العالم الثالث، كانوا هم أنفسهم ضحايا لمثل هذا العنف الذي أعاق مسيرتهم. هنا حقاً تكمن قناعتي الدينيّة العميقة بأنّ كلّ الأديان قادرة على رسم هذا الطريق في مواجهة نفسها وفي وجه نزعتها الأصوليّة. أنا أثق ثقة كبيرة بالإسلام الذي منذ الآن يدين العنف الذي يُمارَس باسم الإسلام.

هانس كونج:

ألا تعتقد أنّ هذه المشكلة، ليس فقط للمسلمين، ولكن للمسيحيّين أيضاً، لأنّنا أيضاً مسيحيّون يعيشون في القرون الوسطى؟

بول ريكور:

بالتأكيد. أصِلُ هنا مع الإحساس بالعار ممّا يُقال، مثلاً، باسم البروتستانينيّة في إيرلندا الشماليّة. إنّه هذا العمل، تماماً، غير ثقافيّ ببساطة، ولكنّه أيضاً، كما قلتَ، عمل القلب. يجب

أن يكون هناك شيء يشبه ما نسمّيه التحوّل، الموجود في حركة التحوّل في وجهِ مكوِّنِ العنف في المعتقد.

هانس كونج:

أعتقد أنّ كلّ الديانات فيها أصوليّون، وفي كلّ الأديان، هنالك أشخاص منفتحون. يوجد مسلمون يحملون أفكار **الأنوار** (فلسفة الأنوار) نفسها التي تحملها أنت وأنا.

بول ريكور:

أنت تلمِّح إلى أولئك الذين لا يعتنقون أيّ ديانة. أعتقد أنّنا أيضاً بحاجة لخطاب **الأنوار** (فلسفة الأنوار). ومن حسن حظّ المسيحيّة أنّها واجهت منذ البداية، بفضل اليونان وكلّ التراث العقلانيّ، هذا الصراع الذي أُسمّيه صراع العقيدة والنقد. على قدر ما نعتمد هذا الصراع من داخل العقيدة، وبدعم من أولئك الذين من الخارج، ومن خارج كلّ ديانة، على قدر ما نحتاج إلى الأخلاق، كي نفهم نحن المؤمنون، وكي يفهم المؤمنون الآخرون الذين يختلف إيمانهم عن إيماننا.

هانس كونج:

يجب أن ندفع بالحوار إلى الأمام. ليس لدينا خيار. عندما نناقش الوضع في يوغوسلافيا القديمة، والشرق الأوسط، نجد أمثلة شتّى عن الانفصال ومن دون أي جهد لمحاولة الحوار مع الآخرين. في النهاية، لن يكون هنالك سلام بين الأديان من دون حوار بين هذه الديانات. يوجد مسلمون متنوّرون كما يوجد يهود منفتحون، ومسيحيّون أيضاً. إذاً يجب أن تفرض **الأنوار** نفسها، من حيث هي بمعنى حقوق الإنسان، أينما كان.

بول ريكور:

وجدنا هنا ما هو غير سياسيّ في عقيدة، غير سياسيّ بمعنى ما يفتقر إلى السلطة. إنّ هذا النوع من النقد الذاتيّ لامتلاك السلطة باسم الحقيقة، هو الذي يجب أن نطبّقه على أنفسنا. من هنا نَحُنُّ إلى الديانات الأخرى وربمّا للنقد الذي توجِّهه إلى ديانتنا لكي نتمكّن من تخطّي داخلنا مع القبول بقراءةٍ عن أنفسنا، من الخارج، يقوم بها الآخرون.

هانس كونج:

إنّ التجربة التي اكتسبناها من الحوار بين الكاثوليك والبروتستانت تتجدّد في الحوار بين اليهود والمسيحيّين والمسلمين، والديانات الأخرى أيضاً. كلّ الأسئلة التي نوجّهها إلى الآخر لها غالباً الوجه الآخر للعملة. إذا طرحتُ السؤال المتعلّق بالعنف في الإسلام، يجب أن أدرك أنّه أيضاً سؤال للعالم المسيحيّ. ماذا عن مفهومنا للدين؟ نحن نقارن غالباً المثاليّ في العالم المسيحيّ مع حقيقة الأديان الأخرى. نقول إنّنا ديانة المحبّة، والسلام، وإنّ الديانات الأخرى هي ديانات الحرب والجهاد، وأخيراً العنف. في الواقع، لقد خاض العالم المسيحيّ على مدى قرون حروباً دينيّة.

بول ريكور:

أصل هنا تقريباً إلى هذه المفارقة بأنّ المشكلة ليست فقط بين الطوائف المسيحيّة، ولكنّنا، بشكل ما، بحاجة إلى الديانات الأخرى لنقودَ نضالنا من أجل المسكونيّة داخل المسيحيّة نفسها، أي إنّنا من خلال الخارج يمكننا إيجاد الخطاب الداخليّ، والخطاب في ما بيننا. أي، بين المسيحيّين من مختلف القناعات، نحن بحاجة إلى خطابات غير مسيحيّة كي تساعدنا في خوض هذا النضال.

هانس كونج:

في الواقع هذا ما يعطيني بعض الأمل. أعتقد أنّ هذا صحيح أيضاً بالنسبة إليك أنت. إذا كان إحلال السلام ممكناً بين الكاثوليك والبروتستانت الذين خاضوا خلال قرون حروباً مفتوحة، وإذا كان إيجاد السلام بينهم ممكناً، فإنّه من الممكن أيضاً إيجاده بين الديانات الأخرى. إذا كنّا مجتمعين هنا، اليوم، وبإمكاننا نسيان أنّ الفرنسيّين والألمان خاضوا معارك عالميّة، وقاتلوا حتّى الإنهاك التام، إذا كان هذا ممكناً، إذاً يجب أن يكون إيجاد حلّ بين الكرواتيّين والصرب في البوسنة ممكناً، ولكن لهذا من الضروريّ التأكيد أنّنا قد وضعنا بُعداً آخر للمسؤولين. لطالما قدّرتُ بإعجاب احتفالَ شارل ديغول وكونراد أديناور بالمصالحة بين فرنسا وألمانيا في قدّاس في كاتدرائيّة ريمس.

بول ريكور:

يجب أن لا يكون هذا بالتحديد تقاسم للسلطة حيث كنا وضعنا الدين ضمن السلطة، أو

كدعمٍ للسلطة. يجب الحفاظ بشكل دائم على البُعد اللاَّسياسيّ، البُعد اللاسلطويّ، كي يصبح لسلطةِ الخطاب الضعيف سياسيّاً الأمل بأنّ يسمعه الآخرون.

هانس كونج:

يجب القول بوضوح تام بأنّ السلام ليس فقط بُعداً سياسيّاً، أو بُعدّاً قانونيّاً، لكّنه بُعدٌ أخلاقيّ وبعدٌ دينيّ. إذا التقت العناصر هذه، يصبح السلام ممكناً. لقد شهِدنا مواقفَ إيجابيّة حصل فيها تحوّل جذريّ كان ممكناً من دون سفك الدماء. حدث ذلك فِي RDA [جمهوريّة ألمانيا الديمقراطيّة] السابقة وفي تشيكوسلوفاكيا وفي بلاد الشرق، ولكنّ هذا حدث أيضاً في أفريقيا الجنوبيّة والفلبين. في هذه البلدان، كان هنالك أشخاص يحرّكهم الدين وقالوا: نحن لم نعد نريد هذا النظام. نريد أن نغيّر الأمور، لم نعد نريد الشيوعيّة، ولا العنصريّة ولا نظام ماركوس، ولكنّنا نريد هذا من دون سفك الدماء، نريد أن نصل إلى ذلك عن طريق اللاعنف. يمكن أن نرى من خلال هذه الأمثلة ما يمكن للديانات أن تفعله، من خلال قوّتها الداخليّة، بمعنى نبذ العنف.

بول ريكور:

في هذا الصدد، إنّ كنت سأتكلّم عن الأمل، فذلك للتأكيد على أنّ في كلّ طائفة يوجد دائماً خطابٌ قويّ سيقول: لا، لا تقتل، قُل الحقيقة، كُن عادلاً، احترم الضعفاء.

هانس كونج:

تماماً.

هذا الباب

يستهدف هذا الباب تظهير نقد مفكري الشرق للمنجز الحضاري لحداثة الغرب. أما عملية التظهير فتتم أولاً من خلال كتابات سجالية مع أفكار الحداثة ومعارفها قام بها مفكرون من الشرق وشكلت قيمة معرفية تأسيسية.. وثانياً من خلال مقاربات راهنة حول قضايا فكرية وفلسفية معاصرة وتدخل في إطار تفعيل السجال النقدي مع الفكر الغربي وتحولاته.

نحن والغرب

جمال الدين الأفغاني قارئاً.. الغرب

نقض قيم الاستعلاء الحضاري

هاشم الميلاني[*]

لا يقصد هذا البحث الدخول في إجراء تعريفي بشخصية السيد جمال الدين الأفغاني، كأن يجيئنا بالعرض التوثيقي لسيرته الشخصية والعلمية، و تقديم بيانات سرديّة بأعماله ومؤلفاته. فمثل هذا الجهد التوثيقي درج عليه الكثيرون على امتداد أجيال متعاقبة. إنّ ما يسعى إليه الباحث السيد هاشم الميلاني في دراسته هذه، هو الإضاءة على جانب مهم من حياة الأفغاني، وخصوصاً لجهة مقاربة مواقفه النقدية من الغرب. ومع أن الأفغاني لم يأتنا بمنظومة معرفية متكاملة حيال المنظومة الغربية، إلاّ أن تلك المواقف انطوت على أهمية معرفية استثنائية. ذلك ب أنّها جاءت في سياق مناظراته مع الحداثة المتدفقة على العالم الإسلامي، وضمن دعوته النهضوية والإصلاحية. ولذا سنرى كيف أنّ السمة الغالبة على أبحاثه كانت النقد اللاذع لسياسات الغرب في البلاد والمجتمعات الإسلامية.

نشير إلى أن الباحث اعتمد في عمله هذا على الأعمال الكاملة للسيد جمال الدين المنشورة في سبعة أجزاء من تحقيق هادي خسرو شاهي، 1421 هـ، وفي إطار منشورات المجمّع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.

المحرر

كان الأفغاني وجلاً من تغريب العالم الإسلامي، ولا سيما لجهة ما سيؤول إليه من تخبّط في هويته. .كان يقول: «علمتنا التجارب ونطقت مواضي الحوادث بأنّ المقلّدين من كل أمة، المنتحلين

---

*ـ مدير عام المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ـ رئيس تحرير فصلية "الاستغراب".

أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها وتكون مداركهم مهابط الوساوس ومخازن الدسائس، بل يكونون بما أفعمت أفئدتهم من تعظيم الذين قلدوهم، واحتقار من لم يكن على مثالهم شؤماً على أبناء أمتهم، يذلونهم ويحتقرون أمرهم ويستهينون بجميع أعمالهم..» (1: 81). ويقول: «المتسربلون بسرابيل الإفرنج، الذاهبون في تقليدهم مذاهب الخبط والخلط لا يميزون بين حق وباطل» (1: 101).

ومن هذا المنطلق، كان يعارض بشدة النظرة القائلة بأنّ العلاج الوحيد للأمة الإسلامية هو إنشاء مدارس عمومية على الطراز الجديد المعروف في أوروبا «حتى تعم المعارف جميع الأفراد في زمن قريب، ومتى عمّت المعارف؛ كملت الأخلاق، واتحدت الكلمة، واجتمعت القوة» (1: 78)، وذلك لرؤيته أنّ هذه العلوم لم تكن ينابيعها من صدور الأمة الإسلامية، بل جاءت عبر مثقفين هم مجرد نَقَلَة وحَمَلَة لهذه العلوم من دون أن يعرفوا تلك العلوم، «وكيف بذرت بذرها، وكيف نبتت واستوت على سوقها، وأينعت وأثمرت، وبأيّ ماء سقيت، وبأيّ تربة غذيت، ولا وقوفٌ لها على الغاية التي قصدت منها في مناشئها..»، حينئذٍ سيكونون «كخلط غريب لا يزيد طبائعها إلاّ فساداً» (1: 79) ولذا كان يقول: «لا ريب أنّ الأمة الخاضعة للأجانب لا يمكنها العروج إلى مدارج الكمال التي لا تنال إلاّ بهمّة عالية تأبى العبودية» (4: 182).

وفي الوقت نفسه كان يندّد بالحكام الذين اعتمدوا على الأجانب، وسلّموا لهم مقاليد الأمور، حيث أنّ «الأجانب في الممالك الإسلامية لا يجدون في أنفسهم حاملاً على الصدق والأمانة، ولكن يجدون منها الباعث على الغش والخيانة.. وإنّ الدول ما انخفض مكانها ولا سقطت في هوّة الانحطاط إلاّ عند دخول العنصر الأجنبي فيها، وارتقاء الغرباء إلى الوظائف السامية في أعمالها، فإنّ ذلك كان في كل دولة آية الخراب والدمار» (1: 156). كان يهيب بالحكام والأمراء الذين سلّموا جميع الأمور إلى الأجانب حتى الخدمة الخاصة في بطون البيوت ويقول: «ألا أيها الأمراء العظام ما لكم وللأجانب عنكم (ها أنتم تحبونهم ولا يحبونكم) قد علمتم شأنهم ولم تبق ريبة في أمرهم (إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها) (1: 157).

كان السيد جمال الدين يرى أن للغرب وجهين: الوجه الثقافي والعلمي، حيث يتبلور في العلم والتقدم والحرية والقانون، والوجه الآخر هو الوجه السياسي الذي يتبلور في الاستعمار والسيطرة على الشعوب والدول الضعيفة، فكان يمتدح الأول ويذم الثاني.

مصادر معلوماته عن الغرب:

بيِّن أن النظرة الصائبة للواقع والتي يتبعها استشراف المستقبل، تبتني على نوعية المصادر والمعلومات التي يعتمد عليها الإنسان، فكل ما كانت مصادره وأوعيته العلمية والمعرفية متعددة ومتنوعة كانت آراؤه أقرب إلى الصواب. وفيما يخصّ الأفغاني نرى أنّ نفاذ بصيرته وقرءاته للواقع ــ عدا ما منحه الله تعالى من فراسة ــ تعتمد على تنوّع مصادر معلوماته، نشير إلى أهمّها:

1. المعايشة المباشرة

إن السيد جمال الدين قد عاش لفترة في الدول الأوروبية، فقد ذهب إلى بريطانيا وفرنسا وتعلّم اللغة بحيث تمكّن من مدّ جسور التبادل المعرفي بينه وبين الجالية العربية مما أكسبته معرفة جيدة عن أحوال الغرب ونقاط قوته وضعفه، ناهيك عن تواجده في مستعمرات الدول الأجنبية في العالم الإسلامي، فقد مكث لفترات مختلفة في الهند، وأفغانستان، ومصر، ولمس عن قرب تداعيات السياسات الاستعمارية على الشعوب وما آلت إليها من تدهور في جميع مفارق الحياة الاجتماعية والسياسية.

2. النخبة الغربية

كان الأفغاني ذائع الصيت ويتواصل مع النخبة الغربية: السياسية والثقافية، بهذا تمكن من استكمال صورة الغرب في ذاكرته. من تلك الاجتماعات التي أشار إليها السيد ما ذكره في العروة الوثقى حيث أرسل تلميذه ومدير تحرير مجلته إلى بريطانيا «إجابة لدعوة من يرجى منهم الخير لملتنا، ومن يؤمل فيهم صدق النية في رعاية مصالح المسلمين من رجال السياسة الانجليزية» (1: 430)، كما أشار إلى حفاوة الأدباء والشعراء الفرنسيين به (4: 137).

3. المكاتبات والمراسلات

استخدم السيد أسلوب المكاتبة والمراسلة لإيصال صوته، فكانت تأتيه برقيات ورسائل متعددة تخبره عن آخر التطورات، وقد يعبر عنها السيد بقوله: «بلغنا من مصدر يوثق به» (1: 307).

4. الصحف والجرائد

كانت الصحف والجرائد من أهم روافدْ المعرفية، إذ كان يؤمن بأنّ الطريق الوحيد للوصول إلى المطلوب هو الصحف والجرائد. وفي هذا الصدد كتب مقالاً في فوائد الجرائد وذكر لها تسع عشرة فائدة (5: 197)، ولذا تنوعت الصحف التي تزوّد منها وقد أشار في طيات كتاباته إلى بعض

منها وهي: الفرنسية والبريطانية والروسية والألمانية وسواها وكذلك الصحف الإسلامية التي كانت تطبع في البلدان الإسلامية.

5. الكتب

كان جمال الدين كثير المطالعة لمختلف الكتب وبمختلف التخصصات، على سبيل المثال، قد درّس الهيئة الجديدة عن كتاب باللغة الانجليزية لبعض من التمس منه ذلك (7: 22)، واستفاد مما كتبه فرنسيس لنورمان حول تاريخ أفغانستان (7: 113)، وكذلك ما كتبه المؤرخون الأجانب في تاريخ إيران (7: 39)، أمثال ملكام سرجم الانجليزي في تاريخ فارس (1: 9).

ثلاث محطات

رغم شحّة ما وصل إلينا من تراث السيد جمال الدين، لكن بمراجعة ما تبقى من آثاره ومراسلاته نرى أنّه تناول الغرب من ثلاث محطات رئيسة: الدين، الثقافة والسياسة.

وفيما يلي نشير إلى أبرز ما تناوله في هذه المحطات، علماً بأنّ البعد السياسي كان الغالب على بيانه وبنانه للظرف الذي كان يعيشه السيد آنذاك؛ حيث أنّ معظم الدول الإسلامية كانت تحت نير الاستعمار تشهد ويلات ذلك، ناهيك عن التخلف والجمود السائدين في جميع أقطار المعمورة الإسلامية.

1. الدين

فيما يخص الفضاء الديني فقد انصبّ جهد السيد على بيان أمور: أولاً: الدين في الغرب، ثانياً: الرد على الدهريين والماديين، ثالثاً: ردّ شبهات الغرب على الإسلام.

ففي النقطة الأولى، يشير الأفغاني إلى التناقض الموجود بين المبادئ الدينية المسيحية وبين السلوك العملي الديني، حيث يقول: «إن الديانة المسيحية بنيت على المسالمة والمياسرة في كل شيء، وجاءت برفع القصاص وإطراح الملك والسلطة، ونبذ الدنيا وبهرجها» (1: 87)، ثم يتعجّب من أطوار الآخذين بهذا الدين السلمي والمنتسبين إليه في عقائدهم حيث أنهم «يتسابقون في المفاخرة والمباهاة بزينة هذه الحياة ورفه العيش فيها، ولا يقفون عند حدّ في استيفاء لذاتها، ويسارعون إلى افتتاح الممالك والتغلّب على الأقطار الشاسعة، ويخترعون كل يوم فناً جديداً من فنون الحرب..» (1: 87 ـ 88).

وسبب هذا التناقض أنّ الدين المسيحي انتشر في الممالك الأوروبية من أبناء الرومانيين ـ الذين

كانوا على عقائد وآداب مختلفة ـ لكونه جاء إليهم مسالماً لعقائدهم ودخلهم من طرق الإقناع ولم يسلبهم ما ورثوه من آبائهم، ولكن بما أنّ صحف السلم والسلامة لم تكن بمتناول كافة الناس بل كانت مذخورة عند الرؤساء الروحانيين، فعندما أقام أحبار الرومانيين أنفسهم مقام التشريع وسنّوا محاربة الصليب، افترقوا وذهبوا مذاهب تنازعُ الدين في سلطانه، فعاد وميض ما أودعه أجدادهم في وجودهم ضراماً وتوسّعوا في فنون كثيرة منها فن الحرب واختراع آلات الحرب.

يصف الأفغاني المتدين الغربي وغير المتدين منهم بالتعصب الديني الشديد ويستغرب من ذلك ويقول: «الإفرنج أشد الناس في هذا النوع من التعصب وأحرصهم على القيام بدواعيه، ومن القواعد الأساسية في حكوماتهم السياسية الدفاع عن دعاة الدين والقائمين بنشره ومساعدتهم على نجاح أعمالهم، وإذا عدت عادية مما لا يخلو عنه الاجتماع البشري على واحد ممن على دينهم ومذاهبهم في ناحية من نواحي الشرق سمعت صياحاً، وعويلاً، وهيعات، ونيآءات تتلاقى أمواجها في جو بلاد المدنية الغربية... وتراهم على اختلافهم في الأجناس وتباغضهم وتحاقدهم وتنابذهم في السياسات، وترقب كل دولة منهم لعثرة الأخرى حتى توقع بها السوء، يتقاربون ويتآلفون ويتّحدون في توجيه قواهم الحربية والسياسية لحماية من يشاكلهم في الدين، وإن كان في أقصى قاصية من الأرض، أمّا لو فاض طوفان الفتن وطم وجه الأرض وغمر البسيطة من دماء المخالفين لهم في الدين والمذهب، فلا ينبض فيهم عرق ولا يتنبّه لهم إحساس، بل يتغافلون عنه ويذرونه وما يجرف حتى يأخذ مدة الغاية من حدّه... وليس هذا خاصاً بالمتدينين منهم، بل الدهريين ومن لا يعتقدون بالله وكتبه ورسله يسابقون المتدينين في تعصبهم الديني،.. أمّا إنّ شأن الإفرنج في تمسكهم بالعصبية الدينية لغريب، يبلغ الرجل منهم أعلى درجة في الحرية كجلادستون، ثم لا تجد كلمة تصدر عنه إلاّ وفيها نفثة من روح بطرس الراهب، بل لا ترى روحه إلاّ نسخة من روحه» (1: 109 ـ 110).

مع هذا التعصب الديني، كان يرى السيد أنّ الدين المسيحي في مرحلة العزوف بسبب شبهات الفلاسفة، حيث يقول: «وإن قيل لك إنّ النصارى لكثرة غواية الفلاسفة لهم وزحزحتهم عن دينهم شيئاً فشيئاً في مدة ثلاثمائة سنة؛ يتركون دينهم ولا يبقى له وجود؛ فصدّقه» (6: 50).

أما النقطة الثانية، فقد ألّف السيّد رسالة في الرد على الماديين في جواب من سأله عن معنى نيتشر، فأسهب الكلام في ذلك، وتطرق إلى تاريخ الدهريين منذ فلاسفة اليونان حيث قسّمهم إلى قسمين: الإلهيين والماديين، فذكر معتقدات الماديين وناقشها، من أبرز تلك المعتقدات: تساوي

منزلة الإنسان مع الحيوان، لا حياة للإنسان بعد هذه الحياة، محاربة القيم والأخلاق، الإباحة والاشتراك المطلقين في جميع الأشياء، إنكار الصانع، جحد العقاب والثواب.

ثم يقول: «متى ظهر الماديون في أمة نفذت وساوسهم في صدور الأشرار من تلك الأمة، واستهوت عقول الخبثاء الذين لا يهمهم إلاّ تحصيل شهواتهم ونيل لذاتهم من أي وجه كان؛ لموافقة هذه الآراء الفاسدة لأهوائهم الخبيثة، فيميلون معهم إلى ترويج المشرب المادي وإذاعته بين العامة غير ناظرين إلى ما يكون من أثره، ومن الناس من لا يساهم في آرائهم ولا يضرب في طرقهم، إلاّ أنّه لا يسلم من مضارّها ومفاسدها، فإنّ الوهن يلمّ بأركان عقائده، والفساد يسري لأخلاقه من حيث لا يشعر» (2: 165).

كما أنّه يهاجم داروين ونظريته الشهيرة، في تبدّل الأنواع وتطوّرها ويسهب في ردّه حيث يقول: «وعلى زعم داروين هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلاً بمرور القرون وكرّ الدهور، وأن ينقلب الفيل برغوثاً كذلك. فإنّ سئل (داروين) عن الأشجار القائمة على غابات الهند، والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعيدة لا يحدّدها التاريخ إلاّ ظناً، وأصولها تضرب في بقعة واحدة، وفروعها تذهب في هواء واحد، وعروقها تسقى بماء واحد، فما السبب في اختلاف كلٍّ منها عن الآخر في بنيته وشكل أوراقه، وطوله وقصره، وضخامته ورقّته، وزهره وثمره، وطعمه ورائحته، وعمره؟ فأي فاعل خارجي أثّر فيها، حتى خالف بينها مع وحدة المكان والماء والهواء؟ أظنّ (أن) لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه.. وإن قيل له: هذه أسماك بحيرة (أورال) وبحر (كسين) مع تشاركها في المأكل والمشرب، وتسابقها في ميدان واحد، نرى فيها اختلافاً نوعياً، وتبايناً بعيداً في الألوان، والأشكال والأعمال، فما السبب في هذا التباين والتفاوت؟ لا أراه يلجأ في الجواب إلاّ إلى الحَصَر..

وهكذا لو عرضت عليه الحيوانات المختلفة البنى والصور والقوى والخواص، وهي تعيش في منطقة واحدة، ولا تسلم حياتها في سائر المناطق، أوالحشرات المتباينة في الخِلقة، المتباعدة التركيب، المتولدة في بقعة واحدة، ولا طاقة لها على قطع المسافات البعيدة لتجلو إلى (تربة) تخالف تربتها، فماذا تكون حجته في علة اختلافها، كأنها تكون كسفاً لا كشفاً؟

بل إذا قيل له: أي هادٍ هدى تلك الجراثيم في نقصها وخداجها؟ وأي مرشد أرشدها إلى استتمام هذه الجوارح والأعضاء الظاهرة والباطنة ووضعها على مقتضى الحكمة، وأبدع لكلٍّ منها قوة على حسبه، و(أناط) بكل قوة في عضو أداء وظيفة، وإيفاء عمل حيوي؛ مما عجز الحكماء عن إدراك سره، ووقف علماء السيولوجيا دون الوصول إلى تحديد منافعه؟ وكيف صارت الضرورة العمياء،

معلّماً لتلك الجراثيم، وهادياً خبيراً لطرق جميع الكمالات الصورية والمعنوية؟ لا ريب أنّه يقبع قبوع القنفذ، وينتكس بين أمواج الحيرة يدفعه ريب، ويتلقاه شك، وإلى أبد الآبدين.

وكأني بهذا المسكين ما رماه في مجاهل الأوهام ومهامة الخرافات إلاّ قرب المشابهة بين القرد والإنسان، وكأن ما أخذ به من الشبه الواهية أُلْهية يشغل بها نفسه عن آلام الحيرة، وحسرات العماية، وإنا نورد شيئاً مما تمسّك به:

فمن ذلك أن الخيل في سيبريا والبلاد الروسية أطول وأغزر شعراً من الخيل المتولدة في البلاد العربية، وإنما علة ذلك الضرورة وعدمها.

ونقول: إنّ السبب فيما ذكره هو عين السبب لكثرة النبات وقلته في بقعة واحدة، لوقتين مختلفين، حسب كثرة الأمطار وقلّتها، ووفور المياه ونزورها، أو هو علّة النحافة ودقّة العود، في سكان البلاد الحارة، والضخامة والسمن في أهل البلاد الباردة بما يعتري البدن من كثرة التحلل في الحرارة، وقلته في البرودة.

ومن واهياته ما كان يرويه (داروين): من أن جماعة كانوا يقطعون أذناب كلابهم، فلما واظبوا على عملهم هذا قروناً، صارت الكلاب تولد بلا أذناب، كأنه يقول: حيث لم تعد للذنب حاجة كفّت الطبيعة عن هبته...

وهل صُمّت أذن هذا المسكين عن سماع خبر العبرانيين والعرب، ومما يجرونه من الختان ألوفاً من السنين، ولا يولد مولود حتى يختن، وإلى الآن لم يولد واحد منهم مختوناً إلاّ لإعجاز؟!

ولما ظهر لجماعة من متأخري الماديين فساد ما تمسك به أسلافهم، نبذوا آراءهم وأخذوا طريقاً جديدة، فقالوا: ليس من الممكن أن تكون المادة العارية من الشعور، مصدراً لهذا النظام المتقن، والهيئة البديعة والأشكال المعجبة، والصور الأنيقة، وغير ذلك مما خفي سره وظهر أثره، ولكن العلة في نظام الكون علوية وسفلية، والموجب لاختلاف الصور والمقدّر لأشكالها وأطوارها، وما يلزم لبقائها، تتركّب من ثلاثة أشياء: أي مادة، وقوّة، وإدراك. وظنّوا أن المادة بما لها من القوة، وما يلابسها من الإدراك، تجلّت وتتجلّى بهذه الأشكال والهيئات، وعندما تظهر بصورة الأجساد الحية ـ نباتية كانت أو حيوانية ـ تراعي بما لابسها من الشعور، ما يلزم لبقاء الشخص وحفظ النوع، فتنشئ لها من الأعضاء والآلات ما يفي بأداء الوظائف الشخصية والنوعية، مع الالتفات إلى الأزمنة والأمكنة، والفصول السنوية» (2: 141 ـ 143).

هاجم أيضاً فولتير وروسو وعدّهما ممن أحيا ما بلي من عظام الدهريين ونبذ كل تكليف ديني

وغرس بذور الإباحة والاشتراك (2: 177)، يقول: «والأضاليل التي بثها هذان الدهريان: فولتير وروسو، هي التي أضرمت نار الثورة الفرنسية المشهورة، ثم فرقت بعد ذلك أهواء الأمة وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها...» (3: 178).

وأخيراً يشير إلى طائفة من الدهرية كرّست جهودها في نفي العقيدة الألوهية، فانبرى للدفاع عن تلك العقيدة مثبتاً إياها سبيلاً للوصول إلى السعادة الدنيوية والأخروية (2: 183 ـ 192).

أما النقطة الثالثة، وهي الدفاع عن الإسلام أمام شبهات الغربيين، فقد أشار في طيات كلامه إلى بعض تلكم الشبهات وأجاب عنها، ومنها مسألة القضاء والقدر وزعم الغرب ب أنّها السبب في تأخّر المسلمين، و أنّها تساوي مذهب الجبرية، فردّ عليهم السيد بأنّ الاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع وترشد إليه الفطرة (1: 115)، بل إنّ الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرّد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجرأة والإقدام وخلق الشجاعة والبسالة، ويطبع الأنفس على الثبات واحتمال المكاره ويحليها بحلي الجود والسخاء، ويدعوها إلى الخروج من كل ما يعز عليها بل يحملها على بذل الأرواح (1: 116).

2. الثقافة والعلم

أما الثقافة والعلم وما تتبعه من تقدم وازدهار في الغرب، فكان ممدوحاً عند الأفغاني ويرى أنّها من إيجابيات الغرب ومحاسنه، وإن كان يرى أنهم اتخذوا جميع محاسن الدين الإسلامي (5: 249).

ومن أبرز ما أشار إليه السيد وامتدحه في هذا الصدد:

أ: العلوم والمعارف، قال رحمه الله: «ليعلم أن جميع هذا التقدم الموجود في أوروبا كان نتيجة العلم والاطلاع» (4: 99)، لذا كان يهيب ببني جلدته قائلاً: «يا أبناء الشرق أفلا تعلمون أن سلطة الغربيين وسيادتهم عليكم إنما كانت بارتفاع درجتهم في العلوم والمعارف وانحطاطكم فيها، فلم لا تتقد أحشاؤكم بنيران الشوق لهذا المؤلف البديع وأمثاله... هل رضيتم بعد ما كان لكم ذروة الشرف بواسطة العلوم والمعارف أن تدوم لكم تلك الحالة الوخيمة التي أوصلتكم إليها الجهالات والضلالات... فهلمّوا لاقتناء المؤلفات واقتناص صيد المعارف» (6: 91).

ب: الحرف والصنائع (4: 99).

ج: نبذ البدع والخرافات التي كان يبثها رجال الكهنوت (5: 250).

د: حرية الصحافة، حيث قال: «وبالجملة فإنّ من أسباب تقدم الملل الأوروبية حرية الصحافة

حيث أتاحوا للناس من خلالها نشر المحاسن والمعايب، كي تدعو صاحب الفضيلة إلى التمسك بخصاله الجميلة وحسن الأخلاق، وصاحب الرذيلة والأفعال المذمومة بشوائب الهوى والنفس إلى تركها» (4: 101).

هـ: القانون، قال رحمه الله: «إن الإنسان الحقيقي هو الذي لا يحكم عليه إلاّ القانون الحق المؤسس على دعائم العدل الذي رضيه لنفسه يحدّد به حركاته وسكناته ومعاملاته مع غيره على وجه يصعد إلى أوج السعادة الحقيقية» (6: 56).

و: الهمة العالية، قال: «إن أبناء الأمم الغربية إذا عمدوا إلى قصد لا يفترون في طلبه، وعلو الهمة فيهم تجعل لديهم كل صعب سهلاً، وكل بعيد قريباً، يقتحمون المخاطر لاكتساب الشرف ويتجشمون المصاعب للوصول إليه،... لهذا ترى الرجل منهم يجوب فيافي أفريقيا، ويتسنّم جبال سيبريا، ويخالط قبائل وشعوباً لا يعرف لهم لغة، ولا يألف لهم عادة ولا أخلاقاً، ويتكبد مشاق الحر والبرد والجوع والعطش، وينازل الموت مع من يخالطه من تلك القبائل البعيدة عنه في جميع أوصافهم... كل هذا ما يحتمله طلباً لشرف يكسب لذاته، أو ابتغاء مجد يحصله لأمته» (1: 286).

ولذا كان يمدح الأمة الفرنسية قائلاً: «والحق أن الأمة الفرنسية قد كسبت قلوب الشرقيين باعتدالها في صفة الأنانية، وحبها العام للخير والبر، وبذلك يحق للشرقيين أن يحبوها في المقابل، والحق أن تلك الأمة لم تنفك تظهر عواطفها الكريمة في جميع أنحاء الشرق... فتحية إلى الأمة التي تنطق أعمالها بمدحها، والتي يشهد العالم كله على فضائلها وطهارة ثوبها الذي لم يدنسه تلوث الطمع» (7: 202).

3. السياسة

فيما يخص الفضاء السياسي الغربي، فإنَّ السمة الغالبة كانت آنذاك التسابق على استعمار الدول الإسلامية والشرقية، وكأنّ الشرق كعكة تم تقاسمها بينهم بالسوية. إنّ الاستعمار الجديد تلبس بلباس الخدعة والحيلة ولم يكن على طرازه القديم منزوع القناع: «إن العدوان في هذه الأزمان لا يأتيه المعتدون كما كان في الأحقاب الخالية مشوّه الوجه منكر الصورة يعرفه الذكي والغبي، بل من أراد عدواناً فلا بد أن يحفّه بمواكب من الأدلة وحفال من البراهين، وهو ما يعبرون عنه بالحقوق والمصالح، وما أصعب الوقوف على كنه العدوان وهو في هذه الحيلة وتلك الهيئة الجميلة» (1: 331، 4: 82).

انقسم الاستعمار آنذاك بين دولتين: فرنسا وبريطانيا، ولكن انصب غضب الأفغاني ونقده اللاذع

على بريطانيا لكونها تشكّل القوة الأولى في العالم آنذاك، والتي تطمع السيطرة على العالم أجمع، حيث يشبهها بالمبتلي بجوع البقر والاستسقاء الذي لم يشبعه ابتلاع مائتي مليون من الناس ولم تروه مياه التمس والقنج، بل غر فاه ليبتلع بقية العالم ويجرع مياه النيل ونهر جيحون (7: 107).

كان الأفغاني سيئ الظن ببريطانيا لا يرى خيراً في سياستها، كان ينادي الشعب المصري بكل صراحة ووضوح ويقول لهم بأنّ بريطانيا لو ثبتت أقدامها لحاسبوا الناس على هواجس أنفسهم وخطرات قلوبهم ولأخذوا الأبناء بذنوب الآباء والأحفاد بجرائم الأجداد (1: 292).

ونظرته هذه كانت مبتنية على مشاهداته المباشرة لنتائج الاستعمار في الدول المستعمرة، وعلى قراءته الفاحصة لتاريخ بريطانيا، حيث عقد فصلاً خاصاً بهذا الشأن بيّن فيه تاريخ بريطانيا وما كانت عليه من سوء وكيف تمكنت من تطوير نفسها اعتماداً على الحيل والخدع (7: 196).

لقد وصف بريطانيا بخصال تكون بمثابة الدعامة للسياسة البريطانية: الأنانية، الخدعة والمكر، الأثرة.

أما بالنسبة إلى الخصلة الأولى، فيقول: «إنّ من يرجع إلى تاريخ الماضي يقتنع لا محالة؛ بأنّ الانجليز لم يكفّوا قيد شعرة عن اتباع ذات السياسة الثابتة في تحقيق غاياتهم في الشرق والغرب وفي العالم القديم والحديث... فهم يتحركون من خطأ مستهجن كان في طبيعتهم، ألا وهو الأنانية» (7: 199). «إن السياسة الضعيفة تنشأ من العقل المضطرب، وتنبت الشره والطمع اللذين يتبعان بدورهما من تلك الصفة المستهجنة، ألا وهي الإفراط في الأنانية، وقد أثارت هذه الصفة أعداء الانجليز عليهم، وجعلت أصدقاءهم يشعرون نحوهم بالاشمئزاز» (7: 203).

أما الخصلة البارزة الثانية، السائدة في سياسات بريطانيا فهي المكر والحيلة، فيقول السيد عنهما: «إن الانجليز لهم في كل مصلحة مفسدة، وفي كل حسنة سيئات، وفي كل صفاء دخل، فهم الخادعون الخائنون، بل هم الكاذبون المنافقون، هذه صفاتهم لم يبق فيها ريبة عند مسلم» (1: 417). «إن حكومة بريطانيا ما عاهدت عهداً إلاّ ونقضته بعد ما جنت ثمرته، فربحها في العهود خاص بها لا يشركها فيه غيرها» (1: 442).

«إن الانجليز ملكوا نحو ثلث العالم بلا سفك دماء غزيرة، ولا صرف أموال وافرة، وإنما ملكوا ما ملكوا بسلاح الحيلة، يدخلون في كل بلد أسود ضاربة في جلود ضأن ثاغية، يعرضون أنفسهم في صورة خدمة صادقين، وأمنة ناصحين، طالبين للراحة، مقومين للنظام» (1: 343)، «الحكومة الانجليزية كالصياد الماهر لا يطلب السمك إلاّ عند تعكير الماء» (1: 464)، «اتخذوا سياسة قوامها

التغرير والتلبيس، ونصب فخ المواربة وشرك المخاتلة، وبهذه السياسة حققوا أهدافهم وتفوّقوا على سائر الأمم الأخرى» (7: 197)، «فهذه دولة الانجليز كمرض الآكلة يظهر أثره ضعيفاً لا يحس به عند بدئه ثم يذهب في البدن فيفسده ويبليه بدون أن يشعر المصاب بالألم، هكذا شأن الانجليز في لينهم وتلطفهم، وحلاوة وعودهم وتملّقهم وخضوعهم» (1: 398).

هذه أهم السمات التي رسمها الأفغاني في ذهنه عن بريطانيا، والتي يصدّقها الواقع الذي عاشه والتاريخ الذي أثبت صحة تلك النظرة الثاقبة، ومن هذا المنطلق بدأ بقراءة سياسات بريطانيا تجاه العالم عموماً والعالم الإسلامي خصوصاً، «ليس في التعلات أعجب مما يتعلل به الانجليز، ولا في المحاورات أغرب مما يستدلون به، لا مقدمات بينة ولا حجج قيمة، وأقوى ما يكون من أدلتهم أولى به أن يكون في معرض الهزل من أن يكون في جانب الجد» (1: 405).

بريطانيا والعالم

كان الأفغاني يرى أن سياسة بريطانيا تجاه العالم أوقعتها بين محاذير ثلاثة لا يتيسر واحدها إلاّ بما ينفي الآخر، لكنهم يريدونها مجتمعة ولن يقدروا عليها، وهذه المحاذير الثلاثة: مسألة محمد أحمد المهدي السوداني، الوفاء بعهودهم لأوروبا، ما يضمرونه لأنفسهم في مصر. ثم إنهم يتشبثون لكل منها بوسيلة تضارب ما يتمسكون به في الأخرى.

هذه أهم المعالم التي أوقعت بريطانيا نفسها فيها بسبب سوء صنيعها وازدواجية فعالها، وسنحاول رسم بعض تلك المعالم تجاه مختلف الدولة الإسلامية وغير الإسلامية.

1. بريطانيا والغرب

إنّ بريطانيا جرّاء سياساتها الغاشمة أثارت حفيظة حلفائها الغربيين حيث بدأوا بالعداء لها والتربص من سياساتها، وقد رصد السيد جمال الدين هذا العداء نتيجة تواصله مع وسائل الإعلام وتواجده في الغرب، فأفصح بذلك قائلاً: «نرى دوائر السوء تدور بالحكومة الانجليزية، وقد تهيّأت ضاربات الشر للوثبة عليها، وليس لها حليف في أوروبا، وإنّ استئثارها بمنافع الأمم وطمعها في الاختصاص بمصالح العالم أبعد عنها الأصدقاء ونفّر منها الأولياء» (1: 189)، «قامت الدول على معارضتهم لعلمها أنّ الانجليز صاروا للأمم كدودة الوحيدة على ضعفها تفسد الصحة وتدمّر البنية» (1: 208)، «إنّ الأحقاد قد أخذت بقلوب الأمم الأوروبية، وامتلأت الأفئدة غيظاً حتى طفحت، ولهذا لا ترى جريدة ألمانية أو نمساوية أو فرنسية أو روسية إلاّ وهي مشحونة بالطعن والتنديد والوعد والوعيد، والإنذار بسوء عاقبة حكومة الانجليز» (1: 441).

هذا على نحو العموم، أمّا على النحو الخاص، فيشير السيد إلى الخلافات البارزة بين بريطانيا وبعض دول الغرب، منها:

إيرلندا حيث يشير السيد إلى العداء الواضح بينهما، أدى إلى استعمال العنف ونفور الطباع بين الشعبين مع اشتراكهما في الدين واللغة، هذا وبريطانيا تدّعي أنّها ما استعمرت دول الشرق إلاّ لبسط العدل وإقرار الراحة بين أهلها، فأين هذا من تلك الدولة، التي لا ترحم شعبها كيف ترحم غيره؟! (1: 254، 382).

أميركا: إنهم «ثاروا على الانجليز، فمع أنهم يشتركون معهم في اللغة والدين؛ نراهم يظهرون لهم عداوة صريحة، ولا يرجون شيئاً أفضل من أن يروا مملكتهم في حكم الزوال» (7: 200).

كما أنهم أثاروا اشمئزاز اليونانيين بعجزهم عن حفظ وعودهم لهم (7: 204)،«وأشعلوا غضب الإيطاليين أحفاد الرومان بسبب احتلالهم قبرص التي كانت من قبل إحدى ممتلكات الرومان» (7: 205).

فرنسا: هي التي انحسرت رقعة نفوذها في العالم بسبب تمدّد بريطانيا، فكان لها حديث آخر، إذ كانت فرنسا تحس ب أنّها خسرت الصفقة أمام بريطانيا، وأن بريطانيا تنوي التفرد بكعكة العالم التي تلتهمها أجمع وهذا ما لا يروق لفرنسا «إن فرنسا لا تزال تطلب من إنجلترا أن تعيد إليها ما فقدته من حظ السلطة في شواطئ النيل» (1: 311)، فضلاً عن ذلك فإنّ لفرنسا مستعمرات كثيرة ما وراء البحر الأحمر ولا يمكن صونها وبريطانيا تسيطر على الطرق والمواصلات والمراكز الاستراتيجية. وهناك ثلاثة أمور أزالت الصداقة بين الدولتين نهائياً، وهي: تحريض فرنسا لشن الحرب ضد روسيا والتغرير بها، ترك فرنسا تتكبد خسائر فادحة هناك مع إمكان التوسط من قبلهم، احتلال قبرص حيث كانت تُعد بوابة سوريا وآسيا الصغرى ومصر (7: 204).

جراء هذه المصاديق العينية التي أغضبت الغرب حصلت تحالفات دولية جديدة أدت إلى تقليص نفوذ بريطانيا وظهر ضعفها أمام القاصي والداني.

2. بريطانيا والعالم الإسلامي

يرى السيد جمال الدين أنّ بريطانيا لا تريد خير المسلمين بل تكنّ لهم العداء والضغينة: «الحكومة الانجليزية عدوة المسلمين عداءً شديداً لالتهامها الممالك الإسلامية... وكمال بهجتها في أن تراهم أذلّاء عبيداً لا يملكون من أمرهم شيئاً» (1: 395)، فبدأت تحاسبهم على خطرات

قلوبهم وما يمكن أن يهجس في حديث نفوسهم (1: 348). ومن مصاديق هذا العداء:

1. ازدراؤهم في التوظيف الرسمي كما هو الحال في الهند حيث تقدم المجوسي ثم الوثني على المسلم فإذا لم تجد أحداً عيّنت مسلماً (1: 362).

2. منع التبليغ الديني كما هو الحال في مصر حيث قاموا بغلق أبواب الأزهر على عامة الناس، ونفوا بعض العلماء إلى السودان، ومنعوا الوعظ والإرشاد وصلاة الجمعة (4: 134).

3. فسح المجال للمبشرين بالعمل لضرب الإسلام وبث الشبهات وإهانة القرآن والنبيﷺ: «إنّ قسس الابروتستانت المغرورين يقومون في شوارع البلاد الهندية على سوقهم ويطعنون في الديانة الإسلامية طعناً تقشعرّ منه الأبدان ويفتعلون من الأراجيف ما تصطك منه الآذان، ويختلقون أقوالاً يستبشعها الأوباش، وينسبون إلى سيدنا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) في رسائلهم من الشنائع والفظائع ما تنبو عنه الطباع... و(ميزان الحق) و(المسيح الدجال) وغيرهما من الرسائل المحشوّة بالسب والشتم والقذف في شارع الديانة الإسلامية تنبئك عن كيفية معاملة الانكليز مع مسلمي الهند ونهج مراعاتهم» (6: 214، وأيضاً 1: 445).

4. المحاربة المالية للمسلمين وتضييق سبل العيش عليهم: «ومن جهة أخذوا في تضييق سبل المعيشة على المسلمين، وتشديد الوطأة عليهم والإضرار بهم من كل وجه، فضربوا على أيديهم في الأعمال العامة وسلبوا أوقاف المساجد والمدارس» (1: 445).

هذه بعض المعالم لسياسات بريطانيا في العالم الإسلامي عموماً، أمّا سياساتها في كل دولة على حدة، فقد أشار السيد جمال الدين في طيات كلامه إلى بعض الدول الإسلامية وأسهب القول في مصر لأهميتها ودورها المحوري آنذاك بين سائر الدول الإسلامية، وفيما يلي إطلالة سريعة وموجزة على أهم ما استقرأه السيد من سياسات بريطانيا تجاه كل بلد إسلامي.

1. إيران

كانت بريطانيا تبغض إيران لعدة أسباب قديمة وحديثة. أمّا عن القديمة فيقول الأفغاني: «إنّ في قلوب الإنجليز حقداً وضغينة على كل إيراني سواء كان من الأفراد أو الوجوه، ويسيؤون معاملتهم حيثما وجدوا من بلاد الهند ويمقتونهم مقتاً شديداً، لأنّ نادر شاه من ملوك العجم جاء إلى الهند فاتحاً على عهد السلطة التيمورية، واستولى على خزائن الأموال في دلهي، وأخذها إلى بلاده قبل استيلاء الانجليز على تلك المملكة بما ينيف عن قرن، ويعضون الأنامل من الغيظ، ويحرقون الإرم

من الأسف على ما أخذه نادر من أموال دلهي وحرمانهم من تلك الأموال، ويحملوا هذا الوزر على عاتق كل إيراني» (1: 292).

أما السبب الحديث، فهو ما حصل لبريطانيا جرّاء إلغاء معاهدة التنباك، حيث فوّت عليهم العلماء مغانم كثيرة عندما أجبروا شاه إيران على إلغاء تلك المعاهدة التي تفوّض لبريطانيا حق التصرف المطلق بالتنباك الإيراني.

2. الدولة العثمانية

رغم العداء الذي تكنّه بريطانيا للدولة العثمانية التي تشكّل الخلافة الإسلامية آنذاك، تحاول جهد إمكانها السيطرة عليها بشتى السبل والوسائل وتضعيفها لتبتلعها لاحقاً: «باختصار إنكلترا هي بصدد تفكيك الإمبراطورية العثمانية من أجل ابتلاع الأجزاء المرغوبة منها الواحد تلو الآخر، تماماً بالطريقة نفسها التي ابتلعت فيها الهند ببطء ولكن بلا مخاطر» (6: 69).

ولكن مع هذا كانت بريطانيا تتوجس من الدولة العثمانية خيفة إذ كانت تحس أن «كل إنجليزي قلبه بين أصابع الدولة العثمانية وأحشائه مستقرة على أناملها» (1: 98) ولكن مع هذا كانوا أضعف من أن يجاهروها بالعدوان أو أن يعلنوا عليها حرباً خشية أن تنقلب عليهم الدول الإسلامية (1: 274، 361)، أو أن يتم تحالفهم مع روسيا أو سائر خصوم بريطانيا فتكون البلية عليهم أعظم. فلذا اكتفوا بالتهديد والترهيب والوعيد (1: 266، 333).

3. أفغانستان

كان هناك تنافر متبادل بين بريطانيا والأفغان، وكانت بلدة الأفغان عصية على بريطانيا لم تستسلم لها، رغم أنّها كانت منطقة استراتيجية بالنسبة لبريطانيا وتعد مفتاح الهند فمن سيطر عليها أمكنه السيطرة على الهند أيضاً وزعزعة سلطة بريطانيا، لذا شهدت الساحة الأفغانية سائر ما شهدته البلدان الإسلامية من غزو ومكر وحيلة؛ غير أنّ هذه الحيل لم تنجع وباءت بالفشل جرّاء بسالة أبناء الأفغان وشجاعتهم وثباتهم في الدفاع عن الأرض والوطن، رغم أنّ بريطانيا استخدمت كل ما بوسعها حتى أرادت أن تلقي الفتنة بين الأفغان وإيران حيث كانت تعطي الأموال لبعض أمراء وعلماء كابل لينادوا بالحرب الدينية، ولكن سرعان ما فشلت تلك الخطط «كأنّ الأفغانيين علموا أنّ لوث حيل المحتال ودرن مكره وأوساخ خداعه؛ لا يطهّرها إلاّ دمه المهراق، وإنّ عين الطامعين لا يملؤها إلاّ تراب القبور، فأراقوا دماء الانكليز، وجعلوا شعاب جبالهم قبوراً لقتلاهم، وأذاقوهم مرارة نقض العهود» (7: 160).

4. السودان والحركة المهدية

كان لبريطانيا مطامع في السودان، ولكن فشلت تلك المطامع جرّاء انكسار بريطانيا أمام حركة محمد أحمد المهدي السوداني، وإليك بيانه:

إنّ بريطانيا بعد ما رأت أنّ الدول الغربية لم تتوافق مع سياساتها سيما في مصر، طمعت أن تحتلّ السودان لتكون عوضاً عن مصر مستقبلاً: «تريد حكومة إنجلترا إذا عارضتها الدول في السيادة على مصر أن تنشئ لها سلطة في خرطوم يمتد حكمها إلى جميع أراضي السودان، وعساكرها الآن حالّة في سواكن، وما أسرع أن تصل بين المدينتين بالسكة الحديدية، فتكون القوة الانجليزية بعد هذا محيطة بمصر من جميع الجوانب» (1: 367).

ولكن فوجئت بريطانيا بشيء لم تكن تتوقعه وهو حركة (محمد أحمد) مدعي المهدوية السوداني حيث قام بوجه بريطانيا وألقى الهزيمة النكراء بجيوشها، وانعكست هذه الهزيمة على بريطانيا سلباً من عدّة جهات:

1. انكسار الهيبة البريطانية وإظهار ضعف قواها العسكرية.

2. دفع مشاعر المسلمين عموماً نحو مقاومة المحتل وإعادة الأمل في قلوبهم حتى كتب بعض أصدقاء السيد إليه كتاباً يقول فيه: «إن محمد أحمد لو كان دجالاً لأوجبت علينا الضرورة أن نعتقده مهدياً وأن لا نفرط في شيء مما يؤيده» (1: 274)، «ولّد هذا الحدث لدى المصريين الأمل بالتخلص من السيطرة الانكليزية بمساعدة المهدي، ومن جهتهم فإنّ مشايخ جامعة الأزهر بدأوا يطلبون المغفرة في أعقاب الفتوى التي تناولت محمد أحمد كدجال» (6: 33) كما إنها أيقظت المشاعر الدينية لدى كل شيوخ الطرق مثل القادرية والنقشية والجلالية والسنوسية والشاذلية وغيرها. (6: 33).

3. إحراج الحكومة أمام شعبها وسائر الأحزاب المنافسة لها.

4. وقوع الخوف والهلع في قلوب العساكر البريطانية.

لذا استخدمت بريطانيا ماكنتها الإعلامية والسياسية، واستنفذت كل خططها وحيلها للتخلص من هذا المأزق، حيث عملت وفق الخريطة التالية:

1. أول ما قامت بريطانيا به إرسال الجيوش والعساكر، لكن غيّرت سياستها بعد إخفاق عساكرها وانهزامهم أمام المهدي السوداني (1: 222).

2. التقليل من صدمة الانكسار في الإعلام وأنهم تراجعوا لمصالح أخرى.

3. الاستعانة بالعثمانيين لأخذ مرسوم منهم بتبديع محمد أحمد والتنديد به (1: 410).

4. الاستعانة بالجيش العثماني (1: 312).

5. اختراع مهدي آخر في السودان لتفريق الكلمة وإيقاع الخلاف بين السودانيين (1: 371).

6. الإيقاع بين المسلمين وغير المسلمين في أفريقيا، واستحداث حرب دينية جديدة، حيث بدأوا بالتنسيق مع ملك الحبشة وإغرائه ليدخل في حرب مع المهدي السوداني، «ولم تبال في التماس هذه المساعدة أن تصرّح للحكومة الحبشيّة أن الغرض منها كبح المسلمين في السودان وإضعاف قوتهم، لتثير بذلك حرباً دينية تذكّر العالم بالحروب الصليبية» (1: 280).

7. وأخيراً أطلقت آخر كنانة من سهام حيلها، فبدأت بمدح الإسلام وجلب مودّة المسلمين حتى إنّ بعض البريطانيين الموجودين في الهند دخل في الإسلام، وكان الغرض من ذلك «أن يخدعوا المسلمين بمشاكلتهم إليهم ويحسنوا الظن بهم، فيبيحوا لهم بما تكنّه صدورهم من خواطر الميل إلى دعوة محمد أحمد السوداني» (1: 416).

5. الهند

«لقد انتزعت إنكلترا المملكة التيمورية الواسعة من أيدي الإسلام، كما استولت عنوة على حكم الميريت الذين يشكلون العدد الأكبر والأفتى بين الهندوس، لقد فتنت إنكلترا أشراف السند وراجوات السيخ في البنجاب، كما قضت على علماء البنغال، ولم توفر ممالك ميسور وأود التي أفرغتها من السكان بواسطة المجازر، وأخيراً قامت إنكلترا بتقطيع الأقاليم التابعة لرجاوات جيبور ودجوبتور وبرودا حيث استولت على القسم الأكبر منها» (6: 39).

هذه السياسة الملتوية دامت عدّة عقود وأعقبت الويل والثبور والفقر والحرمان، ولم يكن الرابح الوحيد من هذه الصفقة سوى دولة بريطانيا الفخيمة، وفيما يلي نشير إلى أهم سياسات بريطانيا في الهند بحسب ما أفادها يراع السيد جمال الدين رحمه الله:

1. الظهور بمظهر الصلاح والخدمة، قال السيد: «أول ما استمالوا به القلوب السالمة قولهم إننا نريد تخليصكم من هذه الدول الظالمة (فرنسا وهولندا والبرتغال)، فإنّها تريد التسلط على ممالككم، أمّا نحن الإنجليز فلا نريد إلاّ تحريركم واستقلالكم» (1: 204)، وقال: «دخلت دولة

الإنجليز بلاد الهنديين ومدّت عينها إلى ما متّعهم الله به من أراضيهم، وطمعت إلى اختطافها من أيدي المسلمين، إلاّ أنّها ذهبت مذهب اللين واللطف، وخفض جناح الذل، والظهور في ألبسة الخضوع والخشية» (1: 288).

2. محاربة السلطة الحاكمة وإضعافها: «كانت تتدرج في نقض أساس السلطنة التيمورية حجراً حجراً، وتمتلك أراضيها قطعة بعد قطعة، لكن بدون تعرّض للسلطنة الظاهرية ولا مسّ لنفوذها، كانت تغري الولاة من النوابين والرجوات بالخروج على السلطان التيموري، ثم تنوب عنه بالعساكر الإنجليزية والصينية للتغلّب على الخارجين تحت اسم الملك، ولا تمس رسومه الملوكية بل تلقّب نفسها خادمة مأمورة» (1: 289).

3. إغراء الأمراء وتحريضهم على الاستقلال: «دمّر الانجليز على الهنديين في أراضيهم وانبثوا بينهم فتمكنوا من تفريق كلمة الأمراء وإغراء كل نواب أو راجا بالاستقلال والانفصال عن السلطنة التيمورية فتمزقت المملكة إلى ممالك صغيرة، ثم أغروا كل أمير بآخر يطلب قهره والتغلب على ملكه فصارت الأراضي الهندية الواسعة ميادين للقتال واضطر كل نواب أو راجا إلى المال والجنود ليدافع بها عن حقه أو يتغلب بها على عدوّه، فعند ذلك تقدم الإنجليز بسعة الصدر وانبساط النفس ومدّوا أيديهم لمساعدة كل من المتنازعين وبسطوا لهم إحدى الراحتين ببدر الذهب وقبضوا بالأخرى على سيف الغلب. بدأوا قبل كل عمل بتنفير أولئك الملوك الصغار من عساكرهم الأهلية ورموها بالضعف والجبن والخيانة والاختلال ثم أخذوا في تعظيم شأن جيوشهم الانجليزية وقوادها وما هم عليه من القوة والبسالة والنظام حتى اقتنع كل نواب أو راجا بأنّ لا ناصر له على مغالبه إلاّ بالجنود الانجليزية، فأقبل الانجليز على أولئك السذّج يضمون لكلٍّ صيانة ملكه وفوزه بالتغلّب على غيره بجنود منتظمة تحت قيادة قواد من الانجليز ويكون بعض الجنود من الهنديين وبعضها من البريطانيين وما على الحاكم إلاّ أن يؤدي نفقتها، ثم خلبوا عقول أولئك الأمراء بدهائهم وبهرجة وعودهم ولين مقالهم حتى أرضوهم بأنّ يكون على القرب من عاصمة كل حاكم فرقة من العساكر لتدفع شر بعضهم عن بعض، وصار الإنجليز بذلك أولياء المتباغضين، وسموا كل فرقة من تلك الجنود باسم يلائم مشرب الحكومة التي أعدوها للحماية عنها، ففرقة سموها (عمرية) وأخرى سموها (جعفرية) وغيرها سموها (كشتية) إرضاءً لأهل السنة والشيعة والوثنيين» (1: 329).

4. الاستحواذ على الأراضي وأملاك الناس

«لما فرغت خزائن الحكام وقصرت بهم الثروة عن أداء النفقات العسكرية فتح الإنجليز خزائنهم

وتساهلوا مع أولئك الحكام في القرض وأظهروا غاية السماحة، فبعضهم يقرضون بفائدة قليلة وبعضهم بدون فائدة وينتظرون به الميسرة حتى ظن كل أمير أن الله قد أمده بأعوان من السماء، وبعد مضي زمان كانوا يومئون إلى طلب ديونهم بغاية الرفق ويشيرون إلى المطالبة بنفقات العساكر مع نهاية اللطف، فإذا عجز الأمير عن الأداء قالوا إنا نعلم أن وفاء الديون والقيام بنفقات الجنود يصعب عليكم ونحن ننصحكم أن تفوضوا إلينا العمل في قطعة كذا من الأرض نستغلها ونستوفي منها ديوننا من غلاتها على الجيوش التي أقمناها لكم ثم الأرض أرضكم نردها إليكم عند الاستيفاء والاستغناء وإنما نحن خادمون لكم. فيضعون أيديهم على غضروات الأراضي وفيحائها، وفي أثناء استغلالها يؤسسون بها قلاعاً حصينة وحصوناً منيعة كما يفعلون ذلك في ثكن عساكرهم على أبواب العواصم الهندية، وفي خلال هذا يفتحون للأمراء أبواباً من الإسراف والتبذير ويقرضونهم ويقتضون قرضهم بالقيام على أراض أخرى يضمونها إلى الأولى ثم يحضون نار العداوة بين الحكام لتنشب بينهم حروب فيتداخلون في أمر الصلح فيجبرون أحد المتحاربين على التنازل للآخر عن جزء من أملاكه ليتنازل لهم الثاني عن قطعة من أراضيه وهم في جميع أعمالهم موسومون بالخادم الصادق والناصح الأمين لكل من المتغالبين.

وبعد هذا فلهم شؤون لا يهملونها في إيقاع الشقاق بين سائر الأهالي لتضعف قوة الوحدة الداخلية ويخرب بعضهم بيوت بعض، حتى إذا بلغ السير نهايته واضمحلت جميع القوى من الحاكم والمحكوم وغلبت الأيدي فلا يستطيع أحد حراكاً، ساقوا الحاكم إلى المجزرة بسيوف تلك العساكر التي كانت حامية له واقية لبلاده. وكانت تشحذ لجز عنقه من سنين طويلة وينفق على صقالها من ماله ثم خلفوه على ملكه وكانوا يميلون بقوتهم إلى أحد أعضاء العائلة المالكة ليطلب الملك فيخلعون المالك ويولون الطالب على شريطة أن يقطعهم أرضاً أو يمنحهم امتيازاً فيحولون الملك من الأب للابن ومن الأخ لأخيه ومن العم لابن أخيه وفي الكل هم الرابحون» (1: 329 ـ 330).

وهناك حيلة أخرى استخدموها للاستحواذ على الأراضي يشرحها السيد بقوله:

«أراد الإنجليز أن لا يكون لغيرهم يد على ملك واسع فيما تحت سلطتهم، فضربوا على أرباب الاقطاعات رسوماً زائدة يؤدونها عن أراضيهم في أوقات محدودة، ثم وضعوا في قانون الزراعة أنّه لا يجوز للمالك أن يقيم الدعوى على مزارعيه إذا تأخروا عن تأدية ما شرط عليهم إلاّ بعد مُضيّ ثلاث سنوات من وقوع موضوع الدعوى، وإذا خان المزارعون أو أهملوا في أعمالهم أو استأثروا

بمحصولات الزراعة فلا يمكن لصاحب الملك أن يخاصمهم في مجالس القضاء إلاّ بعد مضي تلك المدة، إلاّ أنّه يؤدي ما عليه للحكومة في أوقاته رغم أنفه وإن لم يؤد إليه العاملون له شيئاً. وفي قانون المرافعات عندهم أنّه إذا مضى على موضوع الدعوى ثلاث سنوات لم تحصل في أثنائها إقامة الدعوى فلا تسمع. فهذا يحمل العاملين في الزراعة على الإضرار بأرباب الأملاك ولا سبيل لهؤلاء إلى استخلاص حقوقهم من أولئك، والحكومة لا تترك من فريضتها شيئاً ولا تتساهل في طلب أدائها بوجه فيضطر الملاك للتنازل عن أراضيهم للحكومة الإنجليزية (العادلة)» (1: 352).

5. اتخاذ سياسة (فرّق تسد): حيث قاموا بإلقاء الخلاف الديني والمذهبي والطائفي بين كل من المسلمين والهنود، وكذلك بين المسلمين أنفسهم والهنود أنفسهم (6: 158).

6. استصغار الهنود واحتقارهم حيث كانوا يتعاظمون عليهم في المجالس، كانوا عندما يريدون أن يأخذوا الضرائب هيئوا مكاناً مرتفعاً عن الأرض فيضعون الكراسي هناك للسادة الإنجليز، ويجلس الهنود في منخفض من الارض (1: 454).

7. وأخيراً دعم الدهريين والملحدين والطبيعيين من المسلمين لتضعيف الناس عن مبادئ دينهم وإبعادهم عنه (1: 108)، كما دعموا السيد أحمد خان الهندي المستغرب تماماً لفتح جامعة ونشر الكتب والصحف التي تروّج للعلمانية والدهرية آنذاك (1: 445ـ 446).

وقد أحلّت هذه السياسات بالبلاد الهندية الدمار والفقر وتشتت الكلمة، وبهذا تمكنت من بسط سيطرتها لعدّة عقود.

6. مصر

قد أولى السيد جمال الدين لمصر اهتماماً كبيراً إذ كانت بوابة الإسلام آنذاك ولبريطانيا فيها مطامع كثيرة، ونحن لا نريد هنا الخوض في تاريخ مصر إبان الاحتلال البريطاني، بل ما يهمّنا هو تسليط الضوء على قراءة السيد لمجمل سياسة بريطانيا تجاه مصر وكشف أهدافها ومخططاتها.

يرى السيد أنّ السبب الرئيسي لاحتلال مصر إنما هو إحكام السيطرة على الهند، حيث حاولوا السيطرة على جميع الطرق الاستراتيجية المؤدية إلى الهند، لبعد المسافات بينهم وبين الهند، فبدأوا بتطبيق مخططهم خطوة خطوة، وبما أنّ مصر تعد بوابة الشرق آنذاك ـ سيما بالنسبة إلى الدول الإسلامية ـ أصبحت محط أطماعهم.

طبعاً يشير السيد إلى الخلاف الموجود بين ساسة بريطانيا لكيفية العمل في مصر، فكان رأي

شريحة منهم الاستيلاء التام وإعلان السيادة على مصر، لكن ذهب البعض الآخر إلى إرسال العساكر ثم إخراجهم بعد تحقق مآربهم، وهذه الثنائية في الرأي بقيت مستمرة طوال فترة الاحتلال البريطاني، وكانت تشتد عند الإخفاقات السياسية والعسكرية (1: 99، 303).

يصوّر السيد هذا المشهد المحتدم بقوله: «اشتدت خطوب المسائل المصرية، واشتبهت مناهجها، وعظمت أخطارها، والتبست وجوهها على ذوي الشؤون وأرباب المصالح فيها حتى على السياسيين من رجال حكومة إنجلترا، كل يتصور غاية ويطلب حظاً يناله، وقد شد رحاله للوصول إليه ولكن ضل أعلام الجادة، وتاه في مجاهيل، وليل المشكلات مظلم، وديجورها مدلهم، وتعاكست مذاهب السالكين، هذا يشرّق والآخر يغرّب، وكل في وحشة يطلب المعين ويخاف العادي، وكلما فرح لنبأ رمي بسهمه من الجزع لا يدري أصاب خصماً أو قتل منجداً» (1: 257 ـ 258).

لكن مع هذا التذبذب، تبقى السياسات الكبرى هي ذاتها سارية في جميع الأقطار، فليست سياسة بريطانيا في مصر ببدعٍ من سياستها في الهند، والأحزاب رغم اختلافها تتّحد في تحقيق مصالح الدولة الفخيمة راعية العدالة! يقول السيد بهذا الصدد: «انظر إلى الحزب الحر في الحكومة الإنكليزية كيف كانوا يحامون عن حرية الأمم، ويحثّون الدول على إطلاق رق العبودية عن الشعوب... ولما آل الأمر إليهم وأخذوا زمام الحكم بأيديهم، ما حرّروا بلاداً، ولا أعتقوا عباداً ولا أطلقوا رقاباً، بل صاروا على الأمم أشد من الحزب المحافظ» (6: 120).

وفيما يلي يشير السيد إلى أهم معالم سياسة بريطانيا في مصر للسيطرة التامة عليها:

1. إظهار المحبة والود والخدمة، حيث أن بريطانيا: «لا تسلك في فتوحاتها إلاّ مسلك الوداد، حتى إنها قلّ ما تملّكت بلداً بالقوة القاهرة، وإنّ الشر لا يأتي إلاّ من معاهداتها. أليست هي التي أزالت السلطنة التيمورية التي كانت منبثة في جميع أرجاء الهند بمداخلاتها الودادية ومواعيدها المؤكدة؟... فاحذروا يا أهل الديار النيلية من أن يحلّ ببلادكم ما حلّ بغيرها» (6: 108).

«هي تدخل البلد الذي تطمع به تحت كل الأشكال الأكثر مجاملة، وكل المظاهر الأكثر مودة، هناك تنحاز أحياناً إلى جانب الأمير ضد الشعب، وأحياناً إلى جانب الشعب ضد الأمير...» (6: 68).

2. طرد العساكر المصرية الوطنية ومحاولة استبدالهم بغيرهم على أن تكون القيادة بيد الإنكليز، ثم محاولة طرد هؤلاء الجدد واستبدالهم بجنود بريطانيين، تعلّلاً بفساد أخلاق المصريين وعدم أهليتهم للخدمة النظامية، وعجزهم عن القيام بوظائف الضبط وصيانة الراحة (1: 327، 483).

3. غلّ أيدي الحكومة والتضييق عليها: «أمّا في مصر فقد أظهرت مقاصدها لأول خطوة، باكورة أعمالها بعد دخول تلك البلاد غلّ أيدي الحكومة ومعارضتها في جميع أعمالها وصدّها عن تعاطي شؤونها» (1: 289).

4. تحريض الشعب ضد الحكومة لإفساد الأمر وعدم توحيد كلمة المصريين (6: 121).

5. إخضاع العلماء والتصرف في الأوقاف، حيث حاكت بريطانيا مسرحية لتحقيق هدفها هذا، أنّها قصفت بعض المدن المصرية عام 1882م بلا جرم أو أي سبب آخر، فوقع تعويض المتضررين على عاتق الحكومة المصرية، لكن بما أن الخزينة فارغة، اقترح الإنكليز أن يدفعوا قرضاً للخزينة المصرية لإعطاء التعويض على شرط أن تكون الاوقاف العمومية كافلة للقرض وفوائده، وتكون إدارة الأوقاف في تصرّف رجال من الإنجليز (1: 465).

6. التسلط على الموارد المالية للبلاد من خلال الضغط على الحكومة المصرية لإعلان الإفلاس وإشهار العجز عن القيام بنفقات الحكومة، ليجدوا في ذلك وسيلة لتقرير حمايتهم على القطر المصري وتخفيض فائدة الدين والاستبداد بشؤون المملكة (1: 442).

7. إحداث الفتن الداخلية والصراع بين القوميات المختلفة، ليجدوا مبرراً لطول بقائهم هناك (1: 314).

8. تغرير الأهالي ليطلبوا الحماية الرسمية الإنجليزية لضمان طول بقائهم هناك بحجة حماية حلفائهم (1: 337).

9. الدعوة إلى إقامة مؤتمر دولي بشأن مصر وحصر المناقشة فيه بما يخصّ الشأن المالي لتحكم بريطانيا سيطرتها بشكل أكبر، لكن باقي الدول عارضتها وطلبت أن يكون المؤتمر عاماً بما يخص مصر سياسياً، وإدارياً، ومالياً، وعسكرياً، هذا الخلاف بين الدول صاحبة المصالح المتضاربة أدى إلى إفشال المؤتمر وإحباط مخطط بريطانيا.

هذه وغيرها كانت أهم معالم سياسة بريطانيا في مصر لإحكام السيطرة عليها، ولم تنتج سوى الويل والدمار لأهل مصر إذ أصبحت «ببركة العدل الإنجليزي وحسن الإدارة البريطانية أرض الفتن، ومجالات الحروب، ومضارب الخلل والفساد... كسدت أسواق التجارة، وغلّت أيدي الزارعين عن العمل في الفلاحة بفقد الأمن وعموم الاضطراب، وامتنعت الأرض عن الإنبات بإهمال الأعمال العامة واستولى الفقر... ومع كل هذا ترى الإنجليز لا تأخذهم ريبة في أنهم عادلون قوامون بالقسط، وإنّ حلولهم في أيّ قطر وسلطتهم على أيّ شعب مقرونة بالسعادة والرفاهة والأمن والراحة» (1: 384).

هذا الباب

خُصِّصت هذه الصفحات من «الاستغراب» لإعادة تظهير نصوص أدت وظيفة تأسيسية للفكر الحضاري الإنساني، سواء في ما يتصل بالمنجزات التي قدمها مفكّرو العالمين العربي والإسلامي أو ما يعني منجزات الفكر الغربي بأحيازه الفلسفية الأخلاقية والعلمية.

الغاية من استعادة كهذه، لفت عناية المهتمِّين إلى النصوص المرجعية التي لا تزال تنظم، بمعطياتها النظرية ومناهجها، حركة التفكير العالمي المعاصر.

نصوص مستعادة

نصّان تاريخيّان في القيم الأخلاقية

«قيمة الصداقة» لـ أبي علي مسكويه

«تقلّب القيم» لـ جان جوزف غو



في "نصوص مستعادة" لهذا العدد من "الاستغراب" اصطفينا النصين التاليين:

الأول: لفيلسوف الأخلاق المسلم أبو علي مسكويه (932 - 1030)، وفيه يتحدث عن قيمة الصداقة في معرض كتابه الأشهر "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق".

والثاني: للمفكّر الفرنسي المعاصر جان جوزف غو، وفيه يُقارب نشوء القيم في أزمنة الحداثة، والأسباب التي تؤدي إلى تقلّبها وتبدّلها تبعاً لعوامل الزمان والمكان، فضلاً عن التحوّلات السوسيولوجيّة والأيديولوجيّة للدول والحضارات.

أهمية هذين النصّين، على الرغم من تباين المسافة الزمنيّة الفاصلة بينهما، إلاّ أنهما ينتسبان إلى خزانة النصوص الإنسانيّة التأسيسيّة في علم الأخلاق، سواء تلك التي تتميّز في حضورها داخل التراث العربي الإسلامي، أو التي تأخذ مكانتها الراهنة في علم الأخلاق الغربي.

المحرر

قيمة الصداقة

أن تكون فاضلاً أنّى تبدّلت الأحوال

أبو علي أحمد بن محمد مسكويه[*]

يقول أرسطو طاليس: «إن الإنسان محتاج إلى الصديق عن حسن الحال وعند سوء الحال، فعند سوء الحال يحتاج إلى معونة الأصدقاء، وعند حسن الحال يحتاج إلى المؤانسة وإلى من يُحسن إليه. ولعمري أن المِلك العظيم يحتاج إلى من يصطنعه ويضع إحسانه عنده، كما أنّ الفقير من الناس يحتاج إلى صديق يصطنعه ويضع إحسانه عنده المعروف».

قال: «ومن أجل فضيلة الصداقة يشارك الناس بعضهم بعضاً ويتعاشرون عُشْرَةً جميلةً، ويجتمعون في الرياضيات والصيد والدعوات»، وأما سقراطيس، فإنّه قال بهذه الألفاظ:

" أني لأكثر التعجب ممن يعلّم أولاده أخبار الملوك ووقائع بعضهم ببعض، وذكر الحروب والضغائن ومن انتقم أو وثب على صاحبه، ولا يخطر ببالهم أمر المودة وأحاديث الألفة وما يحصل من الخيرات العامة لجميع الناس بالمحبة والأنس، وإنه لا يستيطع أحد من الناس أن يعيش بغير المودّة وإنْ مالت إليه الدنيا بجميع رغائبها، فإنّ ظن أحد أن أمر المودة صغير من ظن ذلك، وإن قدر أنّه موجود بيسير الخطب يدرك بالهُوينا فما أصبعه وما أعسر وجود صداقة يوثق بها عند البلوى»!

---

* ـ هذا النص مستلّ من كتاب فيلسوف الأخلاق المسلم مسكويه (المتوفى 421هـ) تهذيب وهو المعروف تحت عنوان: "الأخلاق وتطهير الأعراق"، دراسة وتحقيق عماد الهلالي، منشورات الجمل بيروت، 2001.

أمّا أراء سقراط فهي:

- على الإنسان أن يعرف نفسه، فمتى عرف نفسه، عرف ماهيته.
- متى عرف نفسه آمن بالخير ورفض الشرّ.
- الفضيلة علمٌ، والرذيلة جهلٌ.
- القوانين العادلة من صنع العقل، وهي صورة عن قوانين رسمتها الآلهة في قلوب البشر.
- يرفض سقراط ما نُسب إلى الآلهة من شهوات وخصومات، فالآلهة يرعوننا ويسهرون علينا.
- الدين هو حلول العدالة الإلهية في ضميرنا.

يبدو سقراط «من أضخم ممثّلي العقل البشري، والمؤسس الأول لعلم الأخلاق على حد قول إميل بوترو «**E.Boutroux**" في كتابه الشهير: سقراط مؤسس علم الأخلاق، الصادر في باريس "**Paris**" عام 1897م".

(انظر: الموسوعة الميسر في الفكر الفلسفي والاجتماعي، كميل الحاج، ص 291 – 293، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2000م).

ثم قال: «لكني أعتقد أن قدر المودّة وخطرها عندي أعظم من جميع ذهب كُنوز قارون ومن ذخائر الملوك، ومن جميع ما يتنافس فيه أهل الأرض من الجواهر وما تحويه الدنيا براً وبحراً، وما يتقبّلون فيه من سائر الأمتعة والأثاث، ولا يعدل جميع ذلك ما اخترته لنفسي من فضيلة المودة»[1].

وذلك أنّ جميع ما أحصيته لا ينفع صاحبه إذا حلّت به لوعة مصيبة في صديقه، وفهم من الصديق ههنا أنّه آخر هُو أنت، سواء كان أخاً من نسب أو غريباً أو ولداً أو والداً، ولا يقوم له جميع ما في الأرض مقام صديق يثق به في مُهم يساعده عليه، وسعادة عاجلة أو آجلة تتم له، فطوبى لمن أُوتي هذه النِعمة العظيمة وهو في خلة السلطان وأعظم طوبى لمن أوتيه من سلطان، وذلك أنّ من باشر أمور الرعيّة وأراد أنْ يعرف أحوالهم، وينظر في أمورهم حق النظر، لن يكيفه أذنان ولا عينان ولا قلب واحد، فإنّ وجد إخواناً ذوي ثقة وجد بهم عُيونًا وآذاناً وقلوباً كأنها بأجمعها له، فقربت عليه أطرافه واطلع من أدنى أمره على أقصاه، ورأى الغائب بصورة الشاهد فأنى توجد هذه الفضيلة إلاّ عند الصديق، وكيف يطمع فيها عند غير الرفيق الشفيق؟

كيف يُختار الصديق

وإذ قد عرفنا هذه النعمة الجليلة الخطيرة فيجب علينا أن ننظر كيف نقتنيها ومن أين نطلبها، وإذا حصلت لنا كيف نحتفظ بها لئلاّ يُصيبنا فيها ما أصاب الرجل الذي ضُرب به المثل، حين طلب شاة سمينة فوجدها وارمة فاغتر بها وظن الورم سمناً، فأخذه الشاعر فقال:

أُعِيذُها نَظَرَتِ منْـكَ صـــادِقَةً　　　أن تحسب الشَّحْمَ فيمن شَحمُه وَرَمُ

لا سيّما وقد علمنا أن الإنسان من بين الحيوان يتصنّع حتى يُظهر للناس منه ما لا حقيقة له، فيبذل ماله وهو بخيل ليقل هو جواد، ويقدم في بعض المواطن على بعض المخاوف ليقال هو شجاع.

وأما سائر الحيوان فإنّ أخلاقها ظاهرة للناس من أوّل الأمر لا يتصنّع فيها، وكذلك يكون حال من لا يعرف الحشائش والنبات، فإنّها تشتبه في عينه حتى ربما تناول منها شيئاً وهو يظنه حلواً. فإذا طعمه وجده مراً، وربما ظنه غذاء فيكون سمّاً، فينبغي لنا أنْ نحذر ركوب الخطر في تحصيل هذه النعمة الجليلة، حتى لا نقع في مودّة المُموِّهين الخدّاعين الذين يتصوّرون لنا بصورة الفضلاء الأخيار، فإذا حصّلونا في شباكهم افترسونا كما تفترس السباع أكيلتها[2].

[1]ـ هذا الكلام ليس لسقراط كما نكر مسكويه، بل هو كلام الفيلسوف والمدرس البياني اليوناني وأحد مشاهير مفسري أرسطو طاليس، ثامسطيوس.

[2] - الأسد معروفٌ بصيده للفريسة، حيثُ يسمى «ملك الغابة» وهو الأقوى كما هو معروف، يشير علماء الحيوان: بأنّ الأسد إذا شبع من الطعام، وَوضعت أمامه غزال، لا يأكلها أبداً، لأنّه شبع!، لكن هل الإنسان يشبعه شيء، هل يقتنع بشيء معيّن!!؟

شروط اتخاذ الصديق

والطريق إلى السلامة من هذا الخطر بحسب ما أخذناه عن سقراطيس: إذا أردنا أن نستفيد صديقاً أن نسأل عنه كيف كان في صباه مع والديه ومع إخوته وعشيرته، فإنّ كان صالحاً معهم فارجُ الصلاح منه، وإلاّ فابعد منه وإيّاك وإيّاه. قال: ثم اعرف بعد ذلك سيرته مع أصدقائه قيلك، فأضفها إلى سيرته مع إخوته وآبائه ثم تتبع في شكر من يجب عليه شكره أو كفره النعمة، ولست أعني بالشكر المكافأة التي ربما عجز عنها بالفعل، ولكن ربما عطل نيته في الشكر فلا يكافئ بما يستطيع وبما يقدر عليه، يغتنم الجميل الذي يسدى إليه ويراه حقاً له أو يتكاسل عن شكره باللسان. وليس أحدٌ يتعذّر عليه نشر النعمة التي تتولاه والثناء على صاحبها والاعتداد له بها، وليس شيء أشد احتياجاً للنقم من الكفر، وحسبك ما أعده الله لكافر نعمته من النقم مع تعاليه عن الاستضرار بالكافر. ولا شيء مع استغنائه عن الشكر فتعرف هذا الخلق ممن تريد مؤاخاته.

واحذر أنْ تبتلى بالكفر للنعم المستحقر لأيادي الإخوان وإحسان السلطان.

ثم انظر إلى ميله إلى الرّاحات وتباطئه عن الحركة التي فيها أدنى نصب، فإنَّ هذا خلق رديء ويتبعه الميل إلى اللذات، فيكون سبباً للتقاعد عما يجب عليه من الحقوق. ثم انظر نظراً شافياً في محبته للذهب والفضة واستهانته بجمعهما وحرصه عليهما، فإنَّ كثيراً من المتعاشرين يتظاهرون بالمحبّة ويتهادون ويتناصحون، فإذا وقعت بينهم معاملة في هذين الحجرين هرَّ [1] بعضهم على بعض هرير الكلاب، وخرجوا إلى ضروب العداوة.

ثم انظر في محبته للرئاسة والتفريط، فإنّ من أحب الغلبة الترؤس وإن يفرط لا ينصفك في المودّة ولا يرضى منك بمثل ما يعطيك ويحمله الخيلاء والتيه على الاستهانة بأصدقائه وطلب الترفع عليهم. وليس تتم مع ذلك مودة ولا غبطة، ولا بد من أن تؤول الحال بينهم إلى العداوة والأحقاد والأضغان الكثيرة.

ثم انظر هل هو ممن يستهزئ بالغناء واللحون وضروب اللهو واللعب وسماع المجون والمضاحيك، فإنّ كان كذلك فما أشغله عن مساعدات إخوانه ومواساتهم، وما أشد هُربَه عن مكافأة بإحسان واحتمال النصب ودخول تحت جميل فيه مشقة، فإنّ وجدته بريئاً من هذا الخلال فلتحتفظ عليه ولترغب فيه، ولتكتف بواحد إنّ وجد فإنّ الكمال عزيز.

[1] - يقال: فلانٌ هرَّهُ الناس، أي: كرهوا منظره ومعاملته. وفي وجه السائل: عبس وصوت كما يهرُّ الكلب. هريرُ الكلاب: صوت دون نباح، الكلب إذا كشّر عن أنيابه.

وأيضاً فإنَّ من كثر أصداقاوه لم يَفِ بحقوقهم، واضطر إلى الإغضاء عن بعض ما يجب عليه والتقصير في بعضه، وربما ترادفت عليه أحوال متضادّة، أعني أن تدعوه مساعدة صديق إلى أن يسر بسروره ومساعدة آخر إلى أن يغتّمَّ بغمّه، وأن يسعى بسعي واحد ويقعد بقعود آخر مع أحوال تشبه هذه كثيرة مختلفة. ولا ينبغي أنْ يحملك ما حضضتك عليه من طلب الفضائل ممن تصادقه على تتبع صغار عيوبه، فتصير بذلك إلى أن لا يسلم لك أحد فتبقى خلواً من الصديق، بل يجب أنْ تغضي عن المعايب اليسيرة التي لا يسلم من مثلها البشر، وتنظر ما تجده في نفسك من عيب فتحتمل مثله من غيرك. واحذر عداوة من صادقته أو خاللته أو خالطته مخالطة الصديق، اسمع قول الشاعر[1]:

عَدُوُّك من صَدِيقكَ مستفادٌ	فَلا تَستـكثرنَّ من الصِّحابِ
فإنَّ الـــدّاءَ أكـثر مــا تراهُ	يكونُ من الطعــام أو الشــرابِ[2]

ولذلك يجب عليك متى حَصل لك أنْ تكثر مراعاتِه وتبالغ في تفقّده، ولا تستهين باليسير من حقّه عند مُهم يعرض له أو حادث يحدث به فأمّا في أوقات الرخاء فينبغي أن تلقاه بالوجه الطلق والخلق الرحب، وإن تظهر له في عينك وحركاتك وفي هشاشتك وارتياحك، عند مشاهدته إيّاك، ما يزداد به في كلّ يوم وكلّ حال ثقة بمودتك وسكوناً إلى غيبك، ويرى السرور في جميع أعضائك التي يظهر السرور فيها إذا لقيك، فإنَّ التحفي[3] الشديد عن طلعة الصديق لا يخفي، وسرور الشكل بالشكل أمر غير مشكل، ثم ينبغي أن تفعل مثل ذلك بمن تعلم أنّه يؤثره ويحبّه من صديق أو ولد تابع أو حاشية، وتثني عليهم من غير إسراف يخرج بك إلى المَلَق[4] الذي يمقتك عليه، ويظهر له منك تكلف فيه، وإنما يتمُّ لكَ ذلك إذا توخّيت الصِدق في كل ما تثني به عليه.

---

[1] - ديوان ابن الروّمي (علي بن العباس بن جُريح المتوفى سنة 284هـ) ضبط وتقديم: الدكتور عُمر فاروق الطبّاع – ج1،ص296، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 2000م).

[2] - ينصح الشاعر بعد الإكثار من الأصحاب ويشرح لاحقاً بسبب ذلك، ويقول: إنّ أكثر العلل مصدرها من الغذا – ويكمل القصيدة:

وإذا انقلب الصديق غَدَاً عدوًّا	مُبيناً والأمورُ إلى انقلاب
ولو كانَ الكثيرُ يطيبُ كانت	مُصاحبة الكثيرِ من الصوابِ
ولكن ما قَلَّ ما استكثرتَ إلاّ	سَقَطت على ذئَابٍ في ثيابِ
فدَعْ عنكَ الكثير فكم كثير	يُعافُ، وكم قليلٍ مُستطابِ
ما اللُّجَجُ المِلاحُ بمرويات	وتَلْقى الرّيّ في النُّطَفِ العِذابِ

3 ـ التحفي: المبالغة في إكرام الصديق وملاطفته.

[4] - الملق بالتحريك: الود واللطف الشديدان، حيث يخرج عن المدح والثناء ويصل إلى حالة التملّق.

والزم هذه الطريقة حتى لا يقع منك توان فيها بوجه من الوجوه وفي حال من الأحوال، فإنَّ ذلك يجلب المحبة الخالصة ويكسب الثقة التامّة، ويفيدك محبة الغرباء ومن لا معرفة لك به. وكما أن الحَمام إذا ألف بيوتنا وأنس لمجالسنا وطاف بها يجلب لنا أشكاله وأمثاله[1]، فكذلك حال الإنسان إذا عرفنا واختلط بنا اختلاط الراغب فينا الآنس بنا، بل يزيد على الحيوان غير الناطق بحسن الوصف وجميل الثناء ونشر المحاسن.

واعلم أن مشاركة الصديق في السّراء إذا كنت فيها وإن كانت واجبة عليك حتى لا تستأثرها ولا تختصّ بشيء منها، فإنّ مشاركته في الضرّاء أوجب، وموقعها عنده أعظم. وانظر عند ذلك إنّ أصابته نكبة أو لحقته مصيبة أو عثر به الدهر، كيف تكون مواساتك له بنفسك ومالك، وكيف يظهر له تفقّدك ومراعاتك. ولا تنتظرن به أنْ يسألك تصريحاً أو تعريضاً بل اطلع على قلبه واسبق إلى ما في نفسه وشاركه في مضَضِّ[2] ما لحقه عنه. وإن بلغت مرتبة من السلطان والغنى فاغمس إخوانك فيها[3] من غير امتنان ولا تطاول، وإنْ رأيت من بعضهم نُبُوّاً[4] عنك، أو أنّ نقصاً مما عهدته فداخله زيادة مداخلة، اختلط به واجتذبه إليك، فإنّك إنّ أنفت من ذلك أو تداخلك شيء من الكبر والصلف عليهم، انتقص حبل المودة وانتكثت قوّته، ومع ذلك فلست تأمن أن يزلوا عنك فتستحي منهم وتضطر إلى قطيعتهم حتى لا تنظر إليهم، ثم حافظ على هذه الشروط بالمداومة عليها لتبقى المودة على حال واحدة.

مراعاة الصديق:

وليس هذا الشرط خاصاً بالمودّة، بل هو مطرد في كلِّ ما يخصّك، أعني مركوبك وملبوسك ومنزلك متى لم تراعها مراعاة متّصلة فسدت وانتقضت، فإذا كانت صورة حائطك وسطوحك كذلك، ومتى غفلت أو توانيت لم تأمن تقوّضه وتهدّمه، فكيف ترى أن تجفو من ترجوه لكل خير وتنتظر مشاركته في السرّاء والضرّاء؟ ومع ذلك فإنّ ضرر تلك يختص بك بمنفعة واحدة. وأمّا صديقك فوجوه الضّرر التي تدخل عليك بجفائه وانتقاض مودته كثيرة عظيمة، وذلك أنّه ينقلب عدواً وتتحوّل منافعه مضار، فلا تأمن غوائله وعدوانه مع عدمك الرغائب والمنافع به، وينقطعُ

[1] - كما في المثل المشهور: إنّ الطيورَ على أشكالها تقعُ.
(المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص998 (فرائد الأدب)، دار المشرق، بيروت، 1988م).
[2] - المضض: وجع المصيبة.
[3] - أي: شاركهُمْ معك.
[4] - نُبُوّاً: أي تجافى وتباعد.

رجاؤك في ما لا تجد له خلفاً عنه عوضاً ولا يسد مسدّه شيء، وإذا راعيت شروطه وحافظت عليها بالمداومة أمنت جميع ذلك، ثم احذر المراء معه خاصة وإن كان واجباً أن تحذره مع كل أحد، فإنَّ مماراة الصديق تقتلع المودة من أصلها، ل أنّها سبب الاختلاف، والاختلاف سبب التباين الذي هربنا منه إلى ضده وقبّحنا أثره، واخترنا عليه الإلفة التي طلبناها وأثنينا عليها، وقلنا أن الله عز وجل دعا إليها بالشريعة القويمة.

وإنيّ لأعرف من يؤثر المِراء ويزعم أنّه يقدح خاطره ويشحذ ذهنه ويثير شُكُوكه، فهو يتعمّد في المحافل التي تجمع رُؤساء أهل النظر، ومتعاطي العلوم مُماراة صديقه، ويخرج في كلامه معه إلى ألفاظ الجهّال من العامة وسقاطهم، ليزيد في خَجل صديقه وليظهر انقاطعه وتبلّجه، وليس يفعل ذلك عند خَلْوته به ومذكراته له، وإنما يفعله حيث يظن به أنّه أدق نظراً أو أحْضر حُجّة وأغزر علماً وأحد قريحة[1].

فما كنت أشبهه إلاّ بأهل البغي وجبابرة أصحاب الأموال والمتشبّهين بهم من أهل البِدع، فإنَّ هؤلاء يستحقر بعضهم بعضاً، ولا يزال يصغّر بصاحبه ويزري على مروءته ويتطلّب عيوبه ويتتبّع عثراته، ويبالغ كل واحد في ما يقدر عليه من إساءة صاحبه حتى يؤدّي بهم الحال إلى العداوة التامّة التي يكون معها السِعاية وإزالة النعم، وتجاوز ذلك إلى سَفك الدّم وأنواع الشرور فكيف يثبت مع المِراء محبّة أو يُرجى له إلفة؟

ثم احذر في صديقك إنّ كنت متحققاً بعلم أو متحلّياً بأدب أنْ تَبخل عليه بذلك الفن، أو يرى فيك أنك تحب الاستبداد دونه والاستئثار عليه، فإنَّ أهل العلم لا يرى بعضهم في بعض ما يراه الدنيا بينهم، وذلك أنّ متاع الدنيا قليل[2]. فإذا تزاحم عليه قوم ثلم بعضهم حال بعضه، ونقض حظ كل واحد من حظ الآخر. فأمّا العلم فإنَّه بالضّد وليس أحد ينقص منه ما يأخذه غيره منه، بل

[1] - أظنُّ – والله الأعلم – أن مسكويه هنا يقصد ابن سينا. وإذا صحّ قول البيهقي في تتمّة صوان الحكمة بأنّ ابن سينا « كان مُهَجّناً مُؤذياً» وحادثة «الجوزة» المعروفة بين ابن سينا ومسكويه – في بلاط الخوارزم – التي مرّ ذكرها في المقدمة، يبدو أن هذا الاحتمال يكون قوياً في ذلك. وكذلك نشاهد من خلال ثنايا كتاب «النجاة» لابن سينا، حيث يصف الفيلسوف أبو الحسن العامري بـ «فَدْم» أي: أحمق. مما يقوّي هذا الاحتمكال.

انظر: النجاة، ابن سينا، ص444، طبعة مصر، 1331 هـ.

[2] - إشارة إلى الآية 77 من سورة النساء: «... قل متاع الدُنيا قليلٌ والآخرةُ خيرٌ لمن اتقى ولا تُظلمونَ فتيلًا»، والآية 38 من سورة التوبة ((... فما متاعُ الحياةِ الدُنيا في الآخرة إلاّ قليلٌ)).

يزكو على النفقة ويربو مع الصدقة، ويزيد على الإنفاق وكثرة الخَرج[1]، فإذا بخل صاحب علم بعلمه فإنّما ذلك لأحوال فيه كلّها قَبيحة، وهي أنّه: إما أنْ يكون قليل البضاعة منه فهو يخاف أن يفنى ما عنده، أو يرد عليه ما لا يعرفه فيزول تشرفه عند الجهّال، وإمّا أنْ يكون حسوداً والحسود بعيد من كل فضيلة لا يودّه أحد.

وإني لأعرف من لا يرضى بأنّ يبخل بعلم نفسه حتى يبخل بعلم غيره ويكثر عَتَبَه وسَخَطه على من يفيد غيره من التلامذة المستحقّين لفائدة العلم، وأكثر ما يتوصل إلى أخذ الكُتب من أصحابهم ثم يمنعهم منها. وهذا خلق لا تبقى معه مودّة بل يجلب إلى صاحبه عداوات لا يحسبها، ويحسم أطماع أصدقائه من صداقته.

ثم احذر أن تبسط[2] إلى أصحابك ومن يخلو بك من أتباعه أو تحمل أحداً منهم على ذكر شيء في نفسه، ولا ترخص في عيب شيء يتصل به فضلاً عن عيبه، ولا يطمعن أحدٌ في ذلك من أولي أسبابك والمتّصلين بك جداً ولا هزلاً، وكيف تحتمل ذلك فيه وأنت عينه وقلبه وخليفته على الناس كلّهم؟ بل أنت هو فإنّه إنْ بلغه شيء مما حذرتك منه لم يشك أنّ ذلك كان عن رأيك وَهَواك، فينقلب عدوّاً وينفر عنك نفور الضد، فإنّ عَرفت مِنه أنت عيباً فوافقه عليه موافقة لطيفة ليس فيها غِلظة، فإنّ الطبيب الرقيق ربمّا بلغ بالدّاء اللطيف ما يبلغه غيره بالشق والفطع والكي، بل ربما توصل بالغذاء إلى الشفاء واكتفى به عن المعالجة بالدواء.

ولستُ أُحبّ أن تغضي عمّا تعرفه في صديقك، وأن تترك موافقته عليه بهذا الضَرب من الموافقة. فإنَّ ذلك خِيانة منك ومسامحة في ما يعودُ ضرره عليه وليس مِن حقِّ الصديق أنْ يعرف ويبذل لعيون الأضداد حتى يُعيبوه ويثلبوه. ثم احذر النميمة وسماعها، وذلك أن الأشرار يدخلون بين الأخيار في صورة النُصحاء. فيوهمونهم النصيحة، وينقلون إليهم في عرض الأحاديث اللذيذة أخبار محرفة مُموّهة، حتى إذا تجاسروا عليهم بالحديث المختلق يُصرّحون لهم بما يفسد موادتهم، ويشوّه وجوه أصدقائهم إلى أنْ يبغض بعضهم بعضاً، وللقدماء في هذا المعنى كتب مؤلفة يحذرون فيها من النميمة، ويشبّهون صورة النمّام بمن يحك بأظافره أصول

[1] - يقال: العبد يُؤدي خَرْجَه، أي: غلّته. والرعيّة تؤدي إلى الأمير الخراج، والخرجُ أيضاً من السحاب، وجمعُه خُرُجٌ، وقيل: الخَراجُ بالضّمان. أي: ما يخرجُ مِن مال البائع فهو بإزاء ما سقط عنه مِن ضمان المبيع.

[2] - في نسخة أخرى: «تنبسط».

البنيان القوية حتى يؤثر فيها، ثم لا يزال يزيد وبمعنى حتى يدخل فيها المعول فيقلعه من أصله، ويضربون له الأمثال الكثيرة الشبيهة بحديث الثور مع الأسد في كتاب كليلة ودمنة[1].

ونحن نكتفي بهذا القدر من الإيماء لئلا نخرج عن رسم كتابنا، وعمّا بَنَيْنا عليه مذهبنا من الإيجاز مع الشرح، ولستُ أترك مع الإيجاز والاختصار تعظيم هذا الباب وتكريره عليك، لتعلم أنَّ القُدماء إنما ألّفوا فيه الكتب وضربوا له الأمثال، وأكثروا فيه من الوصايا لما رأوه من النفع العظيم، عن السامعين من الأخيار، ولمّا خالفوه من الضرر الكثير على من يستهين به من الإغمار، وليعلم أنّ المثل المضروب في السباع القوية إذا دخل عليها الثعلب الرَّوّاغ على ضعفه فأهلكها ودمّرها، وفي الملوك الحُصناء يدخل بينهم أهل النّميمة في صورة النّاصحين حتى يفسدوا نيّتهم على وزرائهم المبالغين في نصيحتهم، المجتهدين في تثبيت مُلكِهم وايثارهم على آبائهم وأولادهم إلى أن لا يملأوا عُيُونهم منهم، وإلى أن يبطشوا بهم قتلاً وتعذيباً وَهُمْ غير مذنبين ولا مجترمين ولا مستحقين إلاّ الكرامة والإحسان. وإذا بلغ بهم من الإفساد والإضرار لما بلغه من هؤلاء فكم بالحري أن يبلغ منّا إذا لم يجدوه في أصدقائنا الذين اخترناهم على الأيّام، وادخرناهم للشدائد وأحللناهم محل أرواحنا وزدناهم تفضلاً وأكراماً.

[1] - كلية ودمنة: كتابٌ يشتمل على عدد وافر من الحكايات الرمزية، ألّفه الفيلسوف الهندي بَيْدبا **(Bidpai)** – الذي ازدهر حوالي عام 300 للميلاد – ونقله إلى العربيّة، عن ترجمة له فارسية، عبدالله بن المقفّع- في القرن الثامن للميلاد – اسم الكتاب في الأصل السنسكريتي هو «بانكاتانتر» **(Panca – tantra)**، أي: الفصول الخمسة/ أمّا كليلة ودمنة، اللذان سمى ابن مقفع ترجمته باسميهما فهما علمان على الثعلبين الشقيقين الواررد ذكرهما في باب «الأسد والثور» الذي تيصدّر الكتاب، ويذهب المستشرق الدنماركي آرثر عمانوئل كريستنسن **(Arther Emanuel Christensen)** (ت 1945 م) إلى أن البيروني قال بأنّ ابن المقفع أضاف باب بَرْزَويه الطبيب على كتاب كليلة ودمنة، وقد ترجم ابن المقفع تاريخ حياة برزويه التي وجدت ككتاب مستقل، ثم أدخلها في ترجمته لكلية ودمنة.
(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج6، ص31، دار العلم للملايين، بيروت، 1981م. وكذلك انظر: ابن المقفع الكاتب والمترجم والمصلح، الدكتور عُلبي، ص94، دار الفارابي، بيروت، 2002).

تقلّب القيم؟..

الأخلاق واحدةٌ لا تتجزّأ

جان جوزف غو Jean – Joseph Goux[*]

إذا كنا نتساءل اليوم عن قيم مستقبلية، فهذا يعني أننا عزفنا عن الارتكاز على مسلّمات ثابتة، وعلى معتقدات راسخة، وعلى قوانين الجمال والحق والخير المطلقة المحفورة بحروف لا تمُحى. إنّ هذا التشكيك ـ الذي يُعتبر في الوقت نفسه مسؤولية ضخمة، هو حديث العهد في تاريخ الحضارات. كان فولتير يقول: «لا توجد إلاّ أخلاق واحدة، كما لا يوجد إلاّ علم هندسي واحد»، ولا نظن بأنّ كانط كان ليعارض هذه الفكرة.

القيم في موضع الاتهام

إذا كان عصر التنوير الذي لا نزال ندين له بأفضل ما لدينا، عصرَ إعادة النظر والاعتراضات والثورات، فإنّه لم يكن عصر العدميات. ذاك أنّه من وراء المظالم والقوانين السيئة والعلوم اللاهوتية التي حُوِّلت عن مجراها وأفسدت، كان فلاسفة أمثال فولتير وروسّو (Rousseau) يلمحون أيضاً شمولية مستترة. فوراء الانحرافات الطارئة التي كانت تقوم بها المجتمعات السيئة، كان يوجد كما يظنون، قانوناً كونياً وطبيعاً يرعى شؤون البشرية بأكملها منذ الأزل وإلى الأبد، وما علينا إلاّ استعادته من جديد سليماً مشرقاً كما كان على الدوام، وتخليصه من انحرافات الطغيان والجهالة التي تشوّه صورته.

لذا فإنّ المطالبة بهذا القانون الطبيعي - وهو غير مكتوب في أي مكان بل محفور في

---

*ـ مفكِّر وفيلسوف فرنسي معاصر، أستاذ في عدة جامعات أميركية وفرنسية.

ـ هذه المقالة المختارة مستلّة من كتاب الباحث الفرنسي جان جوزيف غو تحت عنوان: القيم إلى أين؟ إصدار منظمة اليونسكو 2004، ترجمة دار النهار، بيروت، طبعة بيت الحكمة، تونس 2005.

طبيعة الإنسان الثابتة، متخطيّاً بذلك العقائد الاعتباطية والخادعة ـ هي التي يصعب علينا تكرارها، أو لا نريد تكرارها. من هذه الناحية، وبالرغم من القيم التي ننادي بها والتي نسمّيها «كليّة» (الحرية، المساواة، حقوق الإنسان الخ.)، فإنّ الرابط الذي يشدّنا إلى محرّكي التحرر في عصر التنوير قد انقطع. لقد انقطع هذا الرابط لأن هاجس إزالة الأوهام سيطر على تفكيرنا، ولأن التشكيك الدائم أفقدنا اليقين والحماس، بقدر ما أكسبنا الوضوح، بل الارتياب. إنّ كبار العاملين على إزالة الأوهام يقولون لناإنّه لا يوجد في السماء ولا في قلوب البشر قوانين ثابتة متشابهة لدى كل الناس صالحة في كل زمان ومكان. وما نعتبره أعمالاً مطلقة ومتسامية مصدرها السماء أو الطبيعة، ليست سوى وجهات نظر للإنسان، وتفضيلات نسبية، واختيارات ذاتية لا تعبرّ إلاّ عن منظور إنساني جداً، وليس سوى الوهم الميتافيزيقي وحده ما يجعلنا نعتبرها قيماً مطلقة.

أن التفسير المقلل من شأن القيم يدّعي كشف الآليات الغامضة التي أوصلت إلى إرساء هذه القيم. أليس الخير والشر وسائر المُلزمات الأخلاقية الكبرى قناعاً مثالياً تتسترّ خلفه بكل وقار غرائز التملك والسيطرة الأكثر حقارة، والأكثر مادية؟ ألا يشكّل دافع المصلحة الفردية أو الجماعية المصدر الخفي لأعمالنا؟ أليست إرادة القوة السياسية أو الاقتصادية لهذه الطبقة أو تلك، أو لهذه الأمة هي الأساس الخفي لإرساء القيم التي تقدّم نفسها، وعن الخطأ، على أنّها كونية لكي تبسط سلطانها بشكل أفضل؟إنّه شك مقلق ينخر ما كان يُظن أنّه مطلق ومقدّس، وقد شكّل هاجساً لمفكري القرن التاسع عشر الأكثر رفضاً للتقاليد والأكثر وضوحاً في الرأي.

منذ ذلك الحين أصبح مفهوم «القيمة» حاضراً في كل مكان. وقام سعي لوضع القيم في موضع الاتهام، وللقيام بانقلابات وتحوّلات، وبالأخص لخلق قيم جديدة بعد أن تم الإقرار بذاتية الإنسان البروميثيوسية [1]، يضاف إليها طاقة اعُتبرت حتى هذا التاريخ متصلة فقط بالله الكلّي القدرة: الخلق من عدم. فالإنسان، أو الفرد هو خالق وحر، يتّكئ على العدم ليجزم في ما هو خير وما هو شر، مع كل ما يحتمل ذلك من مخاطر وشكوك، وفي غياب أي قياس مُطلق. إنها حريّة غير مشروطة لا تفترض أي ارتباط بالطبيعة، ولا بالتاريخ، ولا بالسماء في أي منحى تجاوزي. إنها حرية باعثة للقلق لدى الشخص المقتلع من جذوره، ولدى الفرد المقيم في عزلته.

[1] - نسبة إلى بروميثيوس، سارق النار في الميتولوجيا اليونانية. مؤسس الحضارة البشرية الأولى. اختطف النار المقدسة من السماء ونقلها إلى البشر (المترجم).

إضفاء البعد الجمالي على القيم Estétisation

حين كان سارتر (Sarter) ممثّل الوجودية المُلحدة يُلام على أن مفهومه للحرية المنبثقة من العدم من أجل خلق قيم دون أساس طبيعي أو تجاوزي يمكن أن يوقعنا في خطر المجانيّة، كان يلجأ في إجابته إلى تجربة الرسم عند بيكاسّو (Picasso): حين يمارس بيكاسّو الرسم، فإنّه لا يخضع لأية قاعدة مسبقة، ولا لأية فكرة ثابتة عن الجمال، ولا لأي مثال دائم عن فن الرسم، ومع ذلك "حين نتكلم على لوحة لبيكاسو، لا نقول أبداً أنّها مجانية".إنّه لا يرسم كيفما كان وأي شيء كان، بل هو متشدّد. ما من شك في أنّه يبتدع مقاييس خاصة به،لكنّه يلتزم بها هو نفسه، إلى أن يحصل على نتيجة ترضيه بالكامل فهو صانع قيم[1].

إنه أمر ذو مغزى أن يلجأ سارتر في اعتراضه على المجّانية إلى إعطاء مثال الفنان، وبالتحديد ذاك الذي يُعتبر رائد الرسم التكعيبي. هكذا أصبح الفنان النموذج الأرفع للعمل الإنساني، وبالتحديد أيضاً الفنان الطليعي، ذاك الذي يكسر القواعد القائمة للفن من أجل أن يُبدع بلا قيد، حتى لو أدّى ذلك إلى تشويه الواقع المرئي، وإلى الخضوع للمتطلبات الذاتية مهما كانت غير متوقعة. إننا نشهد منذ نيتشه ما يمكن أن نسمّيه إضفاء بُعد جمالي على الأخلاق. من جهته يتكلم فوكو على الحياة كعمل فني، فيما يراها دولوز ابتداعاً للقيم. فأبعد من المعرفة والمقدرة، لا بد إذن من عملية فنية، إرادة فنية تمنع أية محاولة عقلانية ومعيارية من أن تجمّد المفاهيم الكبرى التفسيرية أو أن تثبّت القيم.

إن إضفاء البعد الجمالي على القيم مدعاة للريبة خاصة أن الفن المعاصر، إنّ لم يفتقر إلى الابتكارات والتحديات البسيطة، يجتاز على ما يبدو أزمة اعتراف به وتبرير، ومرحلة ضيق شديد تُرجعنا بدروها إلى خطر المجّانية. أن المفارقة تكمن في أن النظر إلى الفن كمرجعية حاضر في كل مكان، في الوقت الذي لا يجد الفن نفسه أي مبدأ مقرّر سلفاً لكي يبني عليه غائيته، وهو يمتحن بسخرية في أغلب الأحيان تفاهته أو ارتباكه. لم يعد هناك بالفعل مقاييس جمالية ثابتة للوقوف بوجهها بحدة، ولقد مر ما يقارب القرن على الزمن الذي شوّه فيه بيكاسّو وجه «الباكية»[2]، وعرض فيه مرسال دوشان (Marcel Duchamp) «المبولة العامة»، أو كتب فيه تريستان تزارا (Tristan tzara) قصيدة جمع أبياتها كيفما شاءت الصدفة من قبعة مملوءة

---

[1] - أنظر جان ـ بول سارتر: «الوجودية مذهب إنساني»

[2] - (الباكية) هي لوحة للفنان الاسباني الشهير بابلو بيكاسو (1881 – 1973) رسمها عام 1937 كصرخة ألم ضد العذابات التي تسبّبت بها الفاشية؛ وهو اعتمد فيها ألواناً صارخة وأشكالاً هندسية غير متناسقة وتكعيبات، كما لجأ إلى تراكم المستويات وتشويه الوجه لإبراز الأسى الذي تعاني منه البشرية (المترجم).

بالكلمات. منذ ذلك الحين لم تتوقف محاولات التهديم المدهشة ـ ولنا اليوم مثال على ذلك في أقزام ستارك[1]، في مجال التصميم.

اعتماد نظام البورصة في القيم

هذه الخشية من المجانية أو العبثية لها منفعة أخرى، أُطلقُ عليها اسم «نظام البورصة في القيم»، وهو أمر لا يتناقض بكل حال مع إعطاء جمالية للقيم سبق أن تكلّمتُ عليه. أن القيم الاقتصادية ليست من نمط القيم الجمالية والأخلاقية أو الروحية ذاته، ولكن كلمة قيمة اكتسبت معناها الدقيق أولاً في إطار النشاط الاقتصادي، ومن المؤكد أن التوجّه الذي يسعى لتحويل القيمة إلى أمر ذاتي ومتغيّر، أي ما ليس بمطلق وثابت، انطلق من عالم الاقتصاد والمال.

كان رجال الاقتصاد الكلاسيكيون يعتقدون منذ آدم سميث (Adam Smith) أن العمل والجهد اللازم لإنتاجهم يمكن أن يحدّد مقياساً كونياً لقيمة السلع التي يتبادلونها في السوق. وكانوا يعتقدون أنهم يمتلكون، بالقياس على وقت العمل اللازم للإنتاج، نوعاً من القانون الكليّ يضبط بشكل دقيق تقريباً تبادل السلع. إلاّ أنّه بدءاً من عام 1870 أدّى احتساب السعر الفعلي والقابل للمراجعة ـ كما هي الحال في سوق متقلّبة ومؤقتة، تخضع للعبة العرض والطلب غير الثابتة وغير المتوقعة ـ إلى مفهوم آخر للقيمة. ولم يعد الجهد هو الذي يحدّد القيمة، وإنما الاندفاع الذاتي الناجم عن الحاجة أو عن الرغبة في هذه السلعة أو تلك وفي وقت معيّن.

ويقول لنا الاقتصاديون الكلاسيكيون الجدد فيما يخص تحديد قيمة السلع، أن رغبة المستهلك ومتعته هي التي تؤخذ في الحسبان، وليس وجهة نظر المنتج؛ إنها وجهة نظر الانشراح في الاستهلاك، وليس وجهة نظر الجهد في التصنيع. إنّ السوق في صيغتها البديهية، أي صيغة التنافس الكلّية التي يتذرّع بها الاقتصاديون الكلاسيكيون الجدد، تشبه بشكل أساسي مزاداً علنياً أو حركة البورصة، حيث يكون تحديد السعر الآني وليد عوامل مختلفة (رغبة ذاتية، حماس آني، رهان احتمالي)، من خلال لعبة العرض والطلب، دون أن تكون هناك قاعدة ثابتة أو قانون كلّي ودائم يمكننا من خلاله تفسير تحديد السعر الذي يتوافق عليه فريقا التبادل. أن النزوة الأكثر جنوناً يمكن أن تكون عاملاً يوازي التفكير الأكثر تركيزاً. هكذا تحل محلّ تثبيت القيمة الذي كان يُظن أنّه موضوعي وبعيد عن الذاتية، على الأقل في اتجاهاتها ـ قيمة شخصية، ولكنها في كل الأحوال

[1] - فيليب ستارك (Stark) مصمّم معاصر، من إحدى ابتكاراته تصميم بعض أثاث المنازل، من كراسي وطاولات ومقاعد، على شكل أقزام (المترجم).

عابرة ومؤقتة، ولا تستجيب على ما يبدو لأي قانون منظِّم يتجاوز عمليات السوق إلى ما هو أبعد من الموازنة الدائمة بين العرض والطلب. لم يعد يُنظر إلى القيمة من منظار المعيار الثابت، وإنما من خلال الحدث الآني. أن التحول القائم على إرضاء الرغبات، وعلى الذاتية أخذ بعين الاعتبار في النظرية الاقتصادية، ومن حينها إلى اليوم لم يتوقّف عن السيطرة على تلك النظرية.

لقد تنبّه بول فاليري، وهو القارئ المتيقّظ لوالراس[1] مؤسس الاقتصاد الكلاسيكي الجديد في فرنسا، إلى هذا المنعطف، واستشف بعده الفلسفي. ففي نصّ يعود إلى نهاية الثلاثينات، - أي خلال عقد من الزمن دُمغ بأزمة من أشد أزمات القيم المالية هولاً التي عرفها الغرب، وباختلال عميق في القيم الأخلاقية والسياسية ـ يستعير فاليري نموذج تحديد قيمة السلع في البورصة ليحلّل كافة النشاطات الإنسانية. ففي المجال الأخلاقي والجمالي، كما في المجال الاقتصادي، لا يوجد معيار مطلق لقياس القيم بشكل ثابت. أن المجتمع بإنتاجاته المادية والروحية هو سوق كبير يتقلّب فيه كل شيء تبعاً لمبادئ البورصة، فترتفع قيمة السلع وتنخفض في وقت قصير. ويتابع فاليري ساخراً: «هناك سلعة اسمها «الفكر» كما توجد سلعة اسمها النفط أو القمح أو الذهب»، وهي للأسف لا تتوقف عن الهبوط[2]. ما هو احتمالي وذاتي وعابر، يحلّ مكان أية فكرة مبنية على الثبات والتجاوز والديمومة. إنّ منطق الموضة الذي كان يأتي في إطار الاعتباطية ويتعزّز بإجماع أو بتجاوز عابر لم يكن يشمل سوى مظاهر ثانوية من الوجود، وهو يجتاح اليوم كل شيء.

ومنذ الثمانينات، واليوم أكثر من أي وقت مضى، أصبح حدس فاليري واضحاً أكثر. وخير ما يميّز هذه الوضعية هو عدم قابلية العملة للتحويل. منذ زمن بعيد لم تعد العملة خاضعة للوزن: أننا نكتبها، ونحوّلها كمعلومة وكإشارة، فتسلك عبر الشبكات الإلكترونية العالمية مروراً بمصارف أصبحت صناديقها خاوية. كان هناك في الماضي عالم يُنظر فيه إلى العملة كسلعة، وإلى العمل كقيمة، حيث كان الذهب ينتقل بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ بعدها أتى عصر انتقال الرموز التي كانت تكتسب قيمتها بقدر ما تمثّل من ذهب؛إنّه اليوم رمز العملة غير القابلة للتحويل، الرمز المتنقّل والذي لا يكتسب قيمته إلاّ من الاعتماد الذي يلاقيه، ومن شبه الاجماع ـ الذي يُمارس أو لا يمارس ـ على طلبه. يبدو أن كل القيم، وليس فقط القيم الاقتصادية، قد اجتيحت بنوع من النسبية والنسبويّة، وهي خاضعة لظواهر التضخم والارتفاع والهبوط المفاجئ والانخفاض.

---

[1]- ليون والراس (1834 – 1910) **Walras**، اقتصادي فرنسي. أستاذ الاقتصاد السياسي في جامعة لوزان. سعى لبناء نظرية اقتصادية توفّق بين المنافسة الحرّة والعدالة الاجتماعية، وبناء على معادلات رياضية حاول إيجاد نموذج متكامل يقوم على التوازن بين الأسعار والسلع المتبادلة (المترجم).

[2] - انظر مقالة "حرية الفكر" لبول فاليري

إنّ هذا النظام القائم على الرمز غير القابل للتحويل، - والذي هو في تفتيش دائم عن واقع مُرجأ باستمرار، وعن قيمة في السوق المالية مرتبطة بالتقلبات غير المتوقعة -، هو الذي ينحو إلى اجتياح ثقافتنا، أو على الأقل إلى أن يكون العنصر الأبرز والأكثر ظهوراً. إنّ ما نراه بالذات، وكذلك المعلومة التي تصلنا، يخضعان للمنطق نفسه، الذي هو منطق كرة الثلج، ومنطق التضخم الذي يمكنه أن يجعل الواقع يفقد معناه. هناك تماسك بين الطفرات الإعلامية والطفرات المالية. فمن خلال مؤشرات عالمية متعددة، سريعة التغيّر، تتقرّر المراهنات في السوق المالية، بما لها من مفاعيل مُعدية. وهكذا بدل أن نعيش تاريخاً يأخذ كامل وقته في التشكّل، مع بروز واضح لاتجاهاته، يُفرض علينا تاريخ محموم، مهتزّ، يحمل في داخله شيئاً قابلاً للتصدّع.

إن عالم المال والمضاربات هو عالم تخترقه رموز آنية، حيث تلخّص تقلبات الأسعار، والفوارق بين الانخفاض والارتفاع أعداداً واسعة من النشاطات الإنسانية المتداخلة. إنّ العمل الإنتاجي الضخم للشركات في العالم بأسره يبدو كأنه تحوّل إلى مقامرة دائمة تتسم بالمراهنة اللاعقلانية في أقصى حدودها، كما لو أن جدية المشاريع والإنجازات في انتاج السلع قد تحوّلت إلى حمّى كتلك التي تُصيب المقامرين في الكازينو. في أسفل الهرم الصبر والجهد، وفي أعلاه ضربات الحظ.

من الواضح أن عالماً تصبح فيه للقيم تسعيرة، يُخشى ألا يقدّم سوى قيم عبثية، وغير مستقرة، مرتبطة بشكل أساسي بظروف البحبوحة والرخاء، أو أكثر من ذلك أيضاً بالتمييز بين الغنى والفقر؛ إنّه عالم ينقصه أي بُعد شمولي. مع ذلك فإنّ المشهد المحموم والفوضوي للبورصة، وللموضة أو لوسائل الإعلام، ليس ربما إلاّ قشرة خارجية برّاقة لا تستأثر، وبالرغم من تأثيرها، بالنواة الصلبة للظواهر التاريخية والاجتماعية الكبرى.

وكما نُبرز غالباً التعارض بين الاقتصاد التقديري أو الفرضي والاقتصاد الواقعي، وهو تعارض يحتاج بكل حال إلى إعادة نظر، فإنّه توجد أيضاً حالة من عدم الاستقرار، وحتى من الهشاشة عائدة للقيم الجمالية والأخلاقية، التي ليس لها ربما سوى مفعول الطفرة. إنّ حصول أحداث كبيرة غير متوقعة، مثل شبح الحرب والقحط يعيد بسرعة ترتيب هرمية القيم التي كان المنحى الافتراضي يسعى إلى تبديدها، كما يسعى الاقتصاد الواقعي البطيء في حركة تحوّله، وغير القابل للتصدّع إلى «تصحيح» الظواهر المفرطة في السوق التي توصف ب أنّها لا عقلانية.

علاقة معقّدة بين الحرية والتقلّب

كان فلاسفة عصر التنوير يمتلكون موارد تنقصنا. كان باستطاعتهم الرجوع إلى طبيعة بشرية

ثابتة ودائمة، لا تتأثّر بالتبدلات الناجمة عن الأعراف أو الانفعالات الآنية أو المتاجرة. هكذا كان هلفيسيوس (Helvetius) وكوندورسي (Condorcet) وفولتين ينظرون إلى التقلّب. إنّه، كما يقول هلفيسيوس، أحد تجليات ذوق العصر الذي «يستبدل باستمرار أمراً مضحكاً قديماً بأمر مضحك جديد»[1]. ليس من السهل علينا اليوم تبديد شكوكنا.

فإذا كان اعتماد نظام البورصة في القيم، كما يوحي بذلك فاليري، يلوّث كل قيمنا ويتحوّل إلى نمط تتجلّى من خلاله القيم في عالمنا، سواء كانت قيم الفن أو الأخلاق أو السياسة، فإنّنا نخسر أيضاً كل المرجعيات المعيارية التي كانت تحمل التحرر أحياناً، والتي تؤمّنها فكرة الطبيعة البشرية أو القانون الطبيعي. إنّ الموضة بالمعنى الحاد للكلمة، أي الوقع الإعلامي الصاخب أيضاً أو الظرف المالي الضاغط، وكل ما يتعلّق بالمزايدة وتحديد السعر الآني، لم تعد أمراً هامشياً، وإنّما تحوّلت إلى النمط الوحيد للعيش، في عالم سِمته التجميل التسويقي للقيم الذي ينحو باتجاه سيطرة العابر والمتقلب.

لكن لا بد لنا من الاعتراف بأنّ هذا التجميل وهذا الانتشار لنموذج البورصة الذي يبدو وكأنّه يحرم القيم من أي أساس، يشكّلان الرد وهما يستتبعان حرية واسعة، وتحرراً غير محدود في نظام حياة اجتماعية يعتمد على الديمقراطية كمبدأ أساس، وحيث لا يفرض مُسبقاً أي أمر يتعلّق بالتوجّهات الممكنة للرغبة الإنسانية وللتجديد المُبدِع. إنّ المقولة المعروفة لرجل الاقتصاد جان – باتيست ساي (Jean – Baptiste Say) " العرض يسبق الطلب" تؤذن بانبلاج عالم هو عالم اليوم، عالم حيث يتصوّر حتى المقاول ـ وهو أكثر توتّراً من الشاعر الأكثر سريالية ومبتدعٌ لابتكارات غير متوقعة تستثير الرغبة عبر إحداث الصدمة والتمايز والمفاجأة ـ يتصور نفسه على نموذج النشاط الفني. إنّ إضفاء الطابع الشبابي الأنتروبولوجي على القيم السائدة ـ وهو أمر يتخطّى التصابي الإيديولوجي، يجد في ذلك منبعه.

في الختام، يمكننا أن نلحظ مفارقة تُعبّر عن هذا التوتر الذي يمكن أن يصيب قيمنا الذاهبة في اتجاهين متناقضين، أحدهما مثقلٍ بالمعاني والثاني سمته العبثيّة. فمن جهة نترك مكاناً أو يجب أن نترك مكاناً يتسع أكثر فأكثر للتحالف مع الطبيعة، لعلاقة الشراكة – وليس للسيطرة الأحادية الجانب – التي يريدها الإنسان وينبغي عليه أن يقيمها مع الكوكب، وللاعتراف بأننا

[1] - انظر كتاب "في الفكر" لهلفيسيوس
Claude Adrien HELVETIUS، De L'Esprit، Discours11،chapitre19، Paris، Durand، 1758

جزء سريع العطب في المحيط الحيوي وأن الحفاظ على حياتنا كنوع لم تعد مؤمّنة. يوجد أو لا بد أن يوجد تزاوج بين الإنسان والطبيعة ضمن صيغة توحّد جديدة تتخطّى في الوقت ذاته علاقة التوجّس والتقديس القديمة، كما تتخطى التعالي المستجد الذي يعتبر الطبيعة مادة يجب استغلالها إلى أقصى حد. بهذا المعنى، وبطريقة مبهمة وجديدة، نعيد إدخال مفهوم الطبيعة في معادلاتنا الأخلاقية. إنّ فكرة الحفاظ على الحياة على الأرض تفرض مسؤولية إزاء الأجيال وعلاقة مع المستقبل ومع الذرّية تضرب جذورها عميقاً في التزام سحيق وغامض. لكن هناك من ناحية أخرى الصعوبة في تخليص القيم من هشاشتها المفرطة والمدمّرة، كونها مرتبطة بتقلبات محدودة الأجل، وفي إيجاد قاعدة تمكّننا من الارتكاز على قوانين لا يمكن كتابتها أو صياغتها، تحافظ في الوقت ذاته على حريتنا وضماننا.



يُعنى بإعادة تظهير وإبراز المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف على التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك على اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أو مصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

الأخلاق والقيم

في المعنى والمصطلح والتجربة

علي زين الدين[*]

يتناول هذا المقال من عالم المفاهيم، مفهومين متلازمين هما الأخلاق والقيم. وسيتطرق الكاتب إلى تعريفهما في مجال المصطلح والمعنى، وكذلك ظروف نشوئهما وتبلورهما في إطار النظريات الأخلاقية التي سادت عصر التنوير، فضلاً عن التراث الفلسفي اليوناني.

المحرر

عُرفت الأخلاق لدى علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، ب أنّها قيم أو منظومة قيم، تعرف عليها الإنسان بإعتبارها جالبة للخير وطاردةً للشر، وهكذا تعرفها الفلسفة الليبرالية إذ تعطيها معنى نسبياً يخضع للواقع ولفهم الناس ولطبيعة البيئة. ولهذا فهي ليست من المطلقات، ولهذا أيضاً قيل عنها إنها شكل من أشكال الوعي الإنساني كما تعتبر مجموعة من القيم والمبادئ تحرك الأشخاص والشعوب، كالعدل والحرية والمساواة بحيث ترتقي إلى درجة أنها تصبح مرجعية ثقافية لتلك الشعوب لتكون سنداً قانونياً تستقي منه الدول الأنظمة والقوانين وهي السجايا والطباع والأحوال الباطنة التي تُدرك بالبصيرة والغريزة، وبالعكس يمكن اعتبار الخلق الحسن من أعمال القلوب وصفاته. وأعمال القلوب تختص بعمل القلب بينما الخلق يكون قلبياً ويكون في الظاهر.

وعلم الأخلاق يعتني بدراسة السلوك الإنساني على ضوء القواعد الأخلاقية التي تضع معايير للسلوك، يضعها الإنسان لنفسه أو يعتبرها التزامات وواجبات تتم بداخلها أعماله. فالأخلاق هي محاولة التطبيق العلمي، والواقعي للمعاني التي يديرها علم الأخلاق بصفة نظرية، ومجردة».

---

*- مترجم وصحافي لبناني.

والكلمة الإنكليزية للأخلاق «Ethic» مستخلصة من القاموس اليوناني (إيثيه) أي «عادة». وتكون الأخلاق طقماً من المعتقدات، أو المثاليات الموجهة، والتي تتخلل الفرد أو مجموعة من الناس في المجتمع.

والديونتولوجيا ـ من الجذر اليوناني (ديون) أي «ما يجب فعله» و (لوغيا) أي «العلم» - أو علم الواجبات وهو مفهوم يستخدم كمرادف للأخلاق المهنية، فيختصّ هذا المجال بالواجبات ويحكم على الفعل راجعاً إلى القواعد والقوانين[1].

أما علم «الأخلاق» Ethics، فإنّه يتعلق بوجه عام، بمعايير السلوك التي يتحدد بموجبها الإعجاب بموقف معين أو رفضه، احترامه أو إدانته. وربما تسري هذه المعايير على المجتمع بأسره، لتشكل ميثاقاً شرفياً، أو ربما تنطبق فقط على بعض الممارسات المهنية لمجموعة بعينها من هذا المجتمع، وكلمة Moralis هي الأصل اللاتيني لكلمة «أخلاق»، وقد صاغ شيشرون Ciceron (السياسي والخطيب الروماني) هذه الكلمة ترجمة للكلمة اليونانية ethos (الطبع، العادة) بعد أن اشتقها من كلمتي mos و mores بمعنى «عادة» أو «عادات»[2].

معنى القيم

مثل الأخلاق والعلوم التي تناولته بالتعريف والتحليل كذلك الحال بالنسبة إلى القيم ومعناها ودلالاتها الإصطلاحية.

ومفهوم القيمة، أو القيم، من المفاهيم المعقدة ذات الاستخدامات الكثيرة والمعاني المتنوعة. فعلى سبيل المثال نجد هذه المفردة مستعملة بمعان مختلفة في الفلسفة والحقوق وعلم النفس وعلوم الاقتصاد والسياسة والاجتماع وعلم الأخلاق وغيرها، زد على ذلك، أننا لا نجد لها تعريفاً موحداً متفقاً عليه حتى في داخل كل اختصاص[3].

في المعجم الفلسفي لـ «لالاند»، ذُكِرَت لمفهوم القيمة استخدامات توزعت على أبعاد أربعة هي:

1- إلى أيّ مدى تكون مطلوبة وتتعلق بها رغبة الفرد أو الجماعة؟

[1] - راجع «معنى الأخلاق»- https://ar.wikipedia.org

[2] - عبد المنعم الحفني – موسوعة الفلسفة والفلاسفة – الجزء الأول – مكتبة مدبولي – القاهرة – 1999 – ص 106.

[3] - أبو تراب طالبي – مفهوم القيم – قراءة تاريخية – فصلية «المنهاج»- العدد 75 – خريف 2014.

2- ما هي الدرجة التي تحظى بها من الأهلية والمطلوبيّة؟

3- ما هو الهدف الذي تثمره وتنتجه هذه القيمة؟

4- ما هو مستوى التفاعل الذي تحققه هذه القيمة بالقياس إلى جماعة وزمان معينين[1].

عُرِّفت القيمة في علم الاجتماع ب أنّها ما يُحكم عند الفرد أو الجماعة بكونه حسناً أو قبيحاً، لائقاً أو غير لائق، مطلوباً أو غير مطلوب. وعرفها بعضهم أيضًا ب أنّها الميزان والمعيار المختار من قبل الفرد أو الجماعة من بين البدائل المتاحة المطروحة بالنسبة إلى موقع ما.

وذهب العالم الفرنسي غي روشيه، متأثراً في ذلك بكل من دوركايم وبارسونز، إلى القول بأنّ القيمة هي الركيزة الأساسية التي يستند إليها الفعل، وقال: «القيمة طريقة في الحياة أو العمل ينظر إليها الشخص أو الجماعة بوصفها مفهوماً يتلبس ويتشخّص به الأفراد وتصرفاتهم ويصبح شعاراً لهم» ورأى ان القيمة ذات خصائص جوهرية، وهي عبارة عن:

1- القيمة هي الملهمة للعمل، أو ـ بتعبير بارسونز ـ هي الهادية والموجهة.

2- القيم نسبية، (بالنظر إلى عوامل الزمان والمكان والاجتماع).

3- للقيم ثقل وأساس عاطفي.

4- للقيم سلسلة من المراتب، ما يعني أن بروز قيم جديدة في المجتمع يكون أمراً نادراً. وأمّا ما يحدث في الغالب، فهو أنّ سلسلة مراتب القيم أو جماعة ما تكون عرضة للتغير. ولهذا السبب، فإنّنا في تغيير القيم يجب حصول التغيير على مستوى سلسلة مراتب هذه القيم، وحاصل هذا الأمر أنّ القيم الرفيعة ذات الدرجة العالية تهبط وتنخفض درجتها لتحل قيمٌ أخرى مكانها[2].

إلى هذا، نستطيع أن نجد في علم النفس تعاريف عديدة أخرى لمفهوم القيمة، نشير من بينها إلى ما يلي:

1- القيمة هي بمثابة الدافع والمحرك (motive)، أو أنّها تعود في جذورها إليه. [ويلسونم وماك ليلاند].

2- القيمة هي بمثابة التعلق والاهتمام (interest)، [باريش، أولبرت، وفرتون].

---

[1] - المصدر نفسه.
[2] - المصدر نفسه.

3- القيمة هي بمثابة الاعتقاد (beilef)،[روكيتش].

4- القيمة هي بمثابة الميل والنزوع[1].

وعلى هذا الأساس فإنّ القيم هي عبارة عن الميزان والمعيار لتعريف وتحديد الوضع المطلوب الذي ينبغي أن تكون عليه الأمور، والميزان الذي على ضوئه يتم الاختيار من بين الخيارات المختلفة بشكل غير مشروط وغير نفعي(مطلق)، من قبل الفرد أو الجماعة، وبعبارة أخرى: القيم هي المعايير للاختيار بشكل غير مشروط وغير نفعي والتي تحدد للفاعل الوضع اللازم والمطلوب.

وعلى ضوء هذا الذي ذكرناه، لا بد – في دراسة القيم والخصائص التي تتسم بها من أخذ النقاط التالية بعين الاعتبار:

1- تنتمي القيم إلى فصيلة الأمور الذهنية والمعرفية، وإن كان لها آثار عينية.

2- تندرج القيم تحت الضروريات القطعية.

3- تتصل القيم من داخلها، وفيما بينها، وبالاضافة إلى سائر عناصر الثقافة، من خلال سلسلة من المراتب البنيوية والجوهرية.

4- ليست القيم بأسرها بمثابة واحدة مطلقة من المطلوبية والمرغوبية، درجات عديدة ومفاوتة. وهذه الميزة توجب أن تكون سلسة المراتب لكل القيم بلحاظ مطلوبيتها عند أفراد متعددين وسلسلة المراتب القيمة عند فرد ما (من بين القيم المختلفة) متنوعة ومتعددة.[2]

فلسفة الأخلاق ومعناها

يركز مصطلح «الأخلاق الفلسفية» أو «الفلسفة الأخلاقية» – وهما مصطلحان يستخدمان هنا بالتبادل – على قضايا «القيمة». وقد نشأت نظريات (في الأخلاق) تتفاوت إلى حد بعيد فيما تصبو إليه وتختلف في درجة شموليتها وتصنيفها وتفصيلها؛ إذ إنّ المفاهيم التي نحاول عن طريقها أن نجد معنى لأنفسنا ولنشاطنا ولحياتنا ولطبيعة التفكير ومداه، وندرك من خلالها المسائل المتعلقة بمعنى الموت والخطايا التي لا تغتفر- تحتاج إلى التحليل والفهم. وبالمثل يحتاج بحث القيم التي نسعى إلى تحقيقها بأنماطها المختلفة من العلاقات الاجتماعية، إلى حسن السيطرة عليها والتحكم فيها. فعلى سبيل المثال، قد يكون من قبيل الخطأ أو الاستنتاج الفاسد أن نفكر في العلاقات

[1] - المصدر نفسه.
[2] - المصدر نفسه.

الشخصية مثل الحب أو الصداقة، على اعتبار أنّها تتشكل من قواعد وأهداف، وقد تتضمن هذه القضايا تحقيقا أو بحثا في الأساسيات التي توجه السلوك الفعلي أو العملي. فيبحث الفلاسفة الأخلاقيون في دور المثل العليا في توجيه التفكير العملي والنشاط الفعلي، ويعالجون مسائل مثل[1]: ما هو السلوك المقبول، أوما الذي ينبغي أن يفعله شخص ما في حالات معينة («الإفتاء في قضايا الضمير» casuistry، يطبق مبادئ أخلاقية عامة على كل حالة، أمّا الأخلاق الوضعية، أي الأخلاق التي ترتبط بمواقف وأوضاع معينة، فهي تتعامل مع كل حالة كمسألة منفصلة قائمة بذاتها)، ويبحث الفلاسفة الأخلاقيون فيما يتجاوز الأعراف المحددة ومعايير السلوك وما لا يتجاوزها؛ وهذه المعايير هي في حد ذاتها أهداف ربما نبحث في إيجاد تبرير لها. وتبحث الفلسفة الأخلاقية أيضا في طبيعتي الفضيلة والرذيلة ومعنى كل منهما، كما تبحث في مفاهيم تقييم الذات، مثل الشرف والاعتزاز والمعصية والعار والخزي، التخاذل والإقدام، وهي المفاهيم التي قد تنشط أو تخبو في ظل ظروف معينة. إنّ بعض الفضائل والرذائل المحددة مثل الأمانة والخداع، قد يكون لها معنى خاص في علاقتها بأنفسنا وبالأخرين فيما يتعلق بفهم النفس، ومن ثم في علاقتها بالسلامة والأكراسيا akrasia (اللامعقولية الشخصية / ضعف الإرادة). ويجري البحث في مجال الأخلاق في ماهية ما هو موجود، أو فيما يمكن أن يوجد، ليكون شراً أو سيئاً، أو دنيئاً، أو غير لائق، أو مبهرجاً، أو مقبولاً، أو جيداً، أو لطيفاً، أو مثيراً، أو رائعاً، أو مدهشاً، أو مثيراً للمشاعر بشكل آخر، فمواقفنا وتقييماتنا تحتاج دوما إلى الشرح والتبرير.

الأخلاق الشكلية والأخلاق الموضوعية

تتميز أخلاق الشكل أو الصورة Formal ethics عن أخلاق الموضوع objective ethics، الأولى مجالها القيم الأخلاقية للأفعال والأشخاص، بينما تربط الثانية قيمة الشخص بنتائجه العملية، ولذلك يسميها كانط أخلاق نجاح ethics of success، ويعرف كانط الأخلاق الصورية ب أنّها الأخلاق التي تسترشد بقواعد الأخلاق التي يعرفها العقل العملي، وهي قواعد صورية أوشكلية.

وفي مقابل أخلاق كانط الصورية قامت أخلاق الموضوع، بدعوى أنّه لا يمكن أن توجد أخلاق بدون موضوع. وتميزت في أخلاق الموضوع عدة نزعات، أولها: نزعات أصحاب فلسفة القيم وعلى رأسهم ماكس شيلر، الذي يرى أنّ القيم مُثل عليا وانفعالات من الإنسان نحو غايات يصنعها بحرية، وعرف القيمة ب أنّها ما يجب فعله؛ وثانيها: نزعة أصحاب الأخلاق الوضعية، وهؤلاء تتوزعهم علوم

[1] - موسوعة الفلسفة والفلاسفة – المصدر المذكور آنفاً- ص 112.

البيولوجيا والنفس والاجتماع. ويرى البيولوجيون، وعلى رأسهم سبنسر، أن الأخلاق يجب أن تحترم دورة حياة الإنسان الفسيولوجسة، وأن تقرر المفيد للإنسان علميًا وتبتعد عن الأحلام والتهاويل. يذهب الاجتماعيون، وعلى رأسهم دوركايم، إلى أنّ الأخلاق وقائع اجتماعية يمكن ملاحظتها ووصفها كالوقائع الفيزيائية، وبذلك يمكن إقامة علم أخلاق يسميه بريل «علم الأعراف science of mores». ويرى النفسانيون أن الأخلاق أفعال منعكسة شرطية تكونت بفعل التربية، وأن الالتزامات الخارجية منشؤها الضغوط الوراثية والوالدية التي تشكل ما يسمى بالأنا الأعلى، ودوره الأساسي قمع الدوافع الغريزية، ويمثل الماضي أو الأخلاق المغلقة، بينما يمثل الأنا الصيرورة أو الأخلاق المفتوحة[1].

ولا توجد القيم الأخلاقية مستقلة فلا بد لها من حوامل، لكن إدراكها لا يتوقف على وجود الحوامل، وفي الإمكان أن نتحدث عن عالم من القيم كما تحدث أفلاطون عن عالم من المثل، فالإنسان يدرك القيم الأخلاقية بنوع من الرؤية الباطنة، كما في إدراكه للمعاني الكلية، وهو ما يفسر إدراكها من قبل الطفل والبالغ والجاهل والمثقف. وتتضارب آراء الفلاسفة في نشأتها، فمنهم من يرجعها إلى مصادر خارج الإنسان، إلهية أو اجتماعية، ومنهم من يقصرها على الإنسان دون سواه، فالإلهيون أو اللاهونيون يقولون بالأخلاق اللاهوتية theological ethics وينسبونها إلى مصدر واحد هو الله، ومن هؤلاء نفرّ يقررون أنّ مصدر القيم هو الإنسان، ولكنه لا يدركها لا بتأثير علاقته الروحية بالله، وأنّ الله قد جعل الخير والشر في طبائع الأشياء ليدركها العقل، فما يراه فيها العقل من خير أو شر هو ما فطرها الله عليه، وعلى رأس هؤلاء كيركجارد.

ويغلب على الفلاسفة القول بأنّ الإنسان هو واضع القيم الأخلاقية، وعلى رأس هؤلاء نيتشه، وكان يرى أنّ الفعل الأخلاقي لا يصدر إلّا ممن في استطاعته اتيانه، لأنّه فعل مسؤول وصادر عن ارادة حرة، ومن ثم فأصحاب القيم الأخلاقية هم الأقوياء الأعلون بنفوسهم. أمّا العبيد، والمستضعفون، فهلاء لهم أخلاق العبيد، وهي أخلاقٌ من الاتضاع والزهد والمسكنة والتضحية فضائل.

أربعة مبادئ لفهم المصطلح

في مرحلة متأخرة من الأبحاث حول فلسفة الأخلاق ينطلق الفيلسوف الاسكتلندي ألسدير ماكنتاي من أربعة مبادئ وهو يؤسس نقدياً لما يسميه زمن ما بعد الفضيلة. وهذه المبادئ تبدأ من زمن أرسطو إلى أزمنة ما بعد الحداثة. وهي على الشكل التالي:

[1] - عبد المنعم الحفني – موسوعة الفلسفة والفلاسفة – الجزء الأول – مكتبة مدبولي – القاهرة – 1999 – ص 108.

ـ المبدأ الأول مبدأ سوسيولوجي مفاده أنّ المجتمع قبل الفرد، فالمجتمع يحتل مرتبة الأولوية في الواقع وفي الاعتبار، في حين يحتل الفرد المرتبة الثانوية.

ـ المبدأ الثاني مبدأ تاريخي وقد عنى أن الأخلاق تابعة للتاريخ أو لها علاقة بالتاريخ، فضائلها تتغير من زمن إلى زمن. فليس هناك فضائل أخلاقية مطلقة.

ـ المبدأ الثالث مبدأ غائي (Telos) أي أن للفضائل غايات ترمي إليها وليست بالأمور الاعتباطية المتروكة للفرد أو الأفراد ونزواتهم وتقلّباتها.

ـ المبدأ الرابع مبدأ أخلاقي، وبالمعنى الدقيق، ومفاده، مصلحة المجتمع فوق كل مصلحة، وهو مبدأ أرسطو.

شكلت هذه المبادئ ما يشبه المطرقة النيتشوية والتي نزل بها ماكنتاير على الفلسفات الفردية من أولها إلى آخرها، وبخاصة بعد إخفاق مشروع عصر التنوير (The Enligtenment) أيمّا إخفاق، فحطمها تحطيماً. وفي هذا السياق يذكر المختصون على سبيل المثال، لا الحصر، مذهب المنفعة (Utilitarianism) الذي وضعه جيرمي بنتام (Jeremy Bentham) والذي قال بالسعادة الكبرى للعدد الأكبر، في كتابه: مبادئ الأخلاق والتشريع قاصداً العدد الأكبر من الأفراد. كما أذكر مذهب الفيلسوف الألماني كانط الذي قال بالواجب المطلق أو الأمر الأخلاقي المطلق الذي يجب أن يلتزم به الفرد.[1]

ولقد انقسم الفلاسفة بشأن وجود القيم إلى فريقين، فريق الواقعين (ethical realism) الذين يقرون أنّ للقيم موضوعيّة ووجودًا ماديًا كوجود الكليات، وفريق الذاتيين (ethical subjectivism) الذين ينكرون ان يكون للقيم أي وجود موضوعي، ولا ينسبون اليها الاّ وجودا ذاتيًا. وكان أفلاون من أنصار الفريق الأول حيث جعل للمثل عالماً بذاته على رأسه الخير، وهذه المثل ليست تصورات ذهنية، أي موجودة في الذهن، ولكنها موجودات حقيقية وإن اختلف وجودها عن الوجود المادي للأشياء. ومن أنصاره في العصر الحديث نيقولا هارتمن، ويجعل لها وجوداً ندركه ادراكا وجدانياً مباشراً بالحدث، إلاّ أنّه وجود ذاتي مثالي، حيث القيم الأخلاقية ترتبط بالذوات التي تحملها، وقيم الأشياء، ولا يرتبط السلوك الأخلاقي إلاّ بالأشخاص، لأنّه لايثدر عليه إلاّ الذوات التي لها إرادة، وتفعل في حرية، وتترسم الغايات والمقاصد. ولا ينبغي أن نفهم أنّ هارتمن يقول بقيم نسبية،

[1] - ألسدير ماكنتاي - بعد الفضيلة - بحث في النظرية الأخلاقية- المنظمة العربية للترجمة - بيروت 2013 - أنظر: مقدمة المترجم حيدر حاج اسماعيل- ص 18.

فالشجاعة عنده لا تتوقف على الشجاع، بل إنّ الشجاع صار شجاعاً لأنّه قد امتلأ بالشجاعة، ولذلك إنّ هارتمن من القائلين بالوجود المادي (material essence) للقيم الأخلاقية[1].

ومن جهة مبادئ الحياة الأخلاقية ينقسم الأخلاقيون إلى مذاهب شتى، أهمها المذهب العقلي في الأخلاق ethical rationalism كما هو عند سبينوزا وكانط مثلاً، وهؤلاء يستندون إلى العقل في تقرير الخير وقواعد السلوك؛ والمذهب الطبيعي في الأخلاق ethical naturalism ويحدد أصحابه معنى الخير بمفهوم طبيعي، فهو كل ما يؤدي إلى لذة (أبيقور وبنتام) أو إلى منفعة الناس (مل)؛ ومذهب العاطفة في الأخلاق ethics of sympathy (آدم سميث وشوبنهاور).

ويمجد أصحابه العاطفة سواء على صورتها الحيوية، أو على صورة التعاطف والمحبة، ويجعلون أساس الأخلاق ما نستحسنه أو نميل إليه؛ ومذهب الإرادة الأخلاقية ethical voluntarism (نيتشه) ويصف القائلون به الخير: بأنّه كل ما يعلي في الإنسان شعوره بالقوة وإرادة القوة، والشر بأنّه كل ما يصدر عن ضعف، والحياة ب أنّها نمو وزيادة في الاقتناء، ومن ثم فهي إرادة قوة[2].

أخلاق الاستحسان Ethics of Approbation

مجموعة من النظريات المثالية في الأخلاق تقوم على فكرة أنّ الصواب هو ما يستحسنه المجتمع أو الدين أو الضمير. ويصف ليفي بريل الضمير الفردي والاجتماعي بأنّه مجموعة من العادات والأعراف التي تستحسنها المجتمعات خلال عملية تطورها التاريخي، ومن ثم يسميها وقائع اجتماعية، ويبنى عليها علماً يسميه علم الأعراف science of mores أو علم الآيين وتدور النظريات الدينية في الأخلاق عند بارت ونايبور وغيرهما على فكرة أنّ الله أعلم بصالح عباده، ومن ثم فإنّ ما يأمر به الله كان واجب الفعل، لأن مصدره الله، فيه صالح البشر. غير أنّ النوع الثالث من نظريات الاستحسان يجعل الإنسان نفسه هو مصدر الإلزام الخلقي بمجموعة من الأفكار تسمى نظريات الحس الخلقي moral sense theories تقول بوجود حس أو إحساس خلقي في الإنسان حيث تسعده أفعاله التي تتوجه إلى الخير العام، وتصرفه عن متابعة اللذة إلى ممارسة الواجب الاجتماعي. وفسر شافتسبري بهذا الحس الأخلاقي إعجابنا بالتضحية بذواتنا دون طمع في مكافأة، أو خوف من عقاب. وأطلق جوزيف بتلر (1692 ـ 1752) على هذا الحس الأخلاقي اسم الضمير، وهو هنا ضمير فردي وليس ضميراً اجتماعياً، ووصفه بأنّه حدس

[1] – الموسوعة – المصدر المذكور آنفاً- ص 109.
[2] - موسوعة الفلسفة والفلاسفة – المصدر نفسه – ص 107.

الواجب intuition of duty، وجعله المصدر السيكولوجي للأخلاق. وردّ آدم سميث (1723 ـ 1790) الأخلاق في التحليل النهائي إلى مصدر واحد هو التعاطف مع الناس، ومن ثم أطلق على هذا الضرب من الأخلاق اسم أخلاق التعاطف ethics of sympathy. ودورها ديفيد هيوم (1711 ـ 1776) إلى أخلاق الاستحسان، حيث قال بوجود عاطفة استحسان sentiment of approbation، ووصف الصواب بأنه ما نستحسنه وما يعطينا اللذة العاجلة، أو ما يؤدي إلى لذة آجلة، ووصف الفضائل ب أنّها ما يجعل الإنسان مقبولاً أو مفيداً لنفسه وللآخرين. وكان آدم سميث يشترط أن لا يترك لكل شخص على حدة أمر البت فيما يجوز وما لا يجوز، وإلا كان ما نستحسنه مسألة شخصية، وعلى ذلك افترض شخصية مثالية كان يتمنى لو توجد، ونسب إليها ما يمكن أن يحظى باستحسان الجميع، وقامت على هذه الشخصية المفترضة مجموعة من الأفكار سُميت بنظريات المراقب المثالي ideal observer theories في الأخلاق. وبالرغم من أنّ جميع هذه النظريات تحاول أن تنسب الأخلاق إلى مصدر موضوعي، إلاّ أنّها تظل مع ذلك ذاتية الطابع، وإن كانت لا تعد من نظريات النزعة الذاتية الخاصة في الأخلاق ethical subjectivism.[1].

مهما يكن من أمر، فقد احتل مفهوم الأخلاق في عصر ما بعد الحداثة موقعه المتجدد في عالم المفاهيم. حيث يأخذ النقاش في الغرب مساحات واسعة وخصوصاً لجهة إعادة تعريف ماهية الأخلاق في ضوء التحولات التي يشهدها العالم المعاصر.

[1] - الموسوعة – المصدر نفسه – ص 111.

فلسفة القيمة

معناها ودلالاتها من سقراط إلى أزمنة الحداثة

جميل قاسم[*]

مؤدى هذا البحث الوقوف على فلسفة القيمة من خلال التعريف الاصطلاحي واللغوي وكذلك من خلال موقعها في الحقل المعرفي الغربي. ثم ينتقل إلى عرض السجال الذي دار حولها من زاوية نقديّة تبدأ من التأسيس الإغريقي لفلسفة الأخلاق وصولاً إلى أزمنة الحداثة وما بعدها.

المحرر

ترجع فلسفة أو علم القيم (القيمة) أو نظرية القيم إلى كلمة أكسيوس axios اليونانية، وتدل على ما هو «قيم» أو «ثمين» أو «جديد»، والإكسيولوجيا axiology هو العلم الذي يبحث في ما هو «قيم» و»ثمين» و «جديد»، وتكون الفلسفة المتصلة به فلسفة القيم Philosophy of values أو نظرية القيم، أو القيمة.

ويعرّف العلامة المصري عادل العوا القيمة ب أنّها «كل ما له شأو في التصور وفي الفعل لدى أفراد وجماعات»[1]. وكلمة شأو، باللغة العربية، تعني القيمة «الجدارة»، «الكمال» «الوزن» «والسعر» و»القدرة» و»الطاقة». والقيمة، مشتقة من القوام أي «العدل» وحسن الطول، وحسن القامة، وهي تعني في اللغة القدر، وقوم السلعة أي قدّرها، وفي القرآن الكريم (فيها كتب قيمة)[2]، أي مستقيمة، تبين الحق من الباطل على استقراء وبرهان. وقوام كل شيء، ما استقام به، وقوام العيش: عماده، وقوام الجسم: تمامه. والتقويم: عملية التفضيل

*ـ أستاذ الفلسفة وعلم الجمال في الجامعة اللبنانية.

[1]ـ العوا، عادل، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق 1986، ص42.

[2]ـ سورة البينة، الآية 3.

والترجيح، والشيء الراجح، في اللغة العربية، هو الوازن، والتفاضل بين القوم هو أن يكون بعضهم أفضل من بعض[1].

والقيمة عند فردريك نيتشه تعني جينالوجية القيمة، أي تقييم القيمة، أو إعادة تقييم القيمة، بحثاً عن بعدها الدلالي، لا العباري وحسب.

والقيمة في الفكر الحديث طراز من التفكير الفلسفي يراد تسميته بصيغة علم مستحدث تدل عليه كلمة إكسيولوجيا axiologie.

رأى لولي لافيل Lavelle، «إننا نشعر أحياناً بأنّ مشكلة القيمة مشكلة جديدة، ولكن ليس من جديد سوى الاسم، وفي أيامنا في وسعنا إقامة علم مستقل نطلق عليه اسم الأكسيولوجيا»[2].

أما العوّا فيذهب إلى القول: «إن مفهوم القيمة هو نشاط ذهني يتصور أمراً ذا شأن ويسميه قيمة، وهذا التصور الفكري متصل أشد الاتصال بالفعل، وما الفعل الواعي إلاّ استبصار واختيار، ونحن ما أن نتخذ قرارا بتفضيل إمكان على إمكان حتى يتم صنع الفكر، أي صنع اختيار القيمة وتحديدها[3]، وإذا رجعنا إلى الاشتقاق اللغوي لهذا الاسم «أكسيولوجيا» في أصله الإغريقي لوجدناه يدل على ما هو «ثمين» أو جدير بالثقة، وهذا يعني أن الإكسيولوجيا علم يبحث في ما هو ثمنين بتقدير قيمته، وتكون الفلسفة المتصلة به فلسفة قيم أو نظرية قيم. **ويضيف:** إنّ الفكر ليطرح مشكلة القيمة منذ أن يتساءل عن شأن الوجود وقيمته[4].

إن كل نظرة ممعنة في تاريخ الفكر الفلسفي توضح أن كل فلسفة تنطوي على مسعى قيمي، ولكن مشكلة القيمة لم تطرح بصورة منعزلة عن سواها إلاّ في العصر الحديث، حين حرص الباحثون على استغلال مشكلة القيمة دون سائر المشكلات الفلسفية والميتافيزيائية المحضة، بل والنظر إلى هذه المشكلات الميتافيزيائة ذاتها من وجهة نظر قيمية.

كذلك لم ينفكّ الباحثون عن مسعاهم للإحاطة بمشكلة القيمة في علاقتها بالحاجات الإنسانية، سواء اتصلت بمجال الحياة الاقتصادية، أو العاطفية، أو العقلية، أو الأخلاقية، أو الروحية، أو السياسية أو التربوية أو الفنية.

إن ذيوع أفهوم الإكسيولوجيا، اليوم، يتيح لنا القول «في البدء كانت القيمة»، وهكذا ما فتئت

[1]ـ ابن منظور، لسان العرب، مادة، قيمة، رجّح، فضّل.
[2]ـ العوا، مرجع سابق ص44.
[3]ـ العوا، العمدة، مرجع سابق ص44.
[4]ـ العوا، العمدة، مرجع سابق ص45.

الفلسفة تنزل القيمة منزلة الصارة من حيث اهتمامها الفعلي، وإن كان علم الإكسيولوجيا حديثاً، كعلم للقيمة[1].

ولأن الفلاسفة أخذوا يقربون الكائن من الكمال، وبدا البحث في قرب الكائن من الكمال أو بعده عنه منطلق تفاؤل أو تشاؤوم.

وكان كمال الكائن في نظر أرسطو يتمثل في «صورته» في علاقة المادة بالصورة، وهذه الصورة تسوغ وجود الكائن، أي الأمر الذي يجعل الشيء مرغوباً به أو مراراً.

والكمال، في هذا المعنى، خاصة حيادية، أو حال إنجاز، وترجيح وتفضيل.

والثابت أن الفلسفات الكبرى، تتكشف عن أنّها فلسفات قيمة ما دامت تدّعي تقديم قواعد للفكر ذاته وقواعد للعمل والسلوك، وتقيم تسلسلاً قيمياً بين مختلف أشكال الكائن، كما أنّها تسعى لإقامة هذا التسلسل القيمي على مستوى الحكمة، أي الفعل التأملي المسؤول.

وتنفرد فلسفة القيم والتفكير القيمي بإتاحة الفرصة أمام العقل الإنساني، كيما يضفي على الحياة والوجود معنى قيمياً.

وقد شبه شارل لالو ch.lalo دور القيمة في الفكر الحديث بفكرة «الطاقة» أو فكرة «القوة» في العلم الحديث [2].

والقوة بالمعنى النيتشوي، هي إرادة القوة المقومة للأشياء والموضوعات، وهي قوة أو طاقة جينالوجية (تقويمية) يتعذر تحديدها كقوة، أو طاقة، إلاّ من خلال ظواهريتها (الظواهر ذاتها) أي من حيث تأثيرها في نشاط الأفراد، والجماعات، في تطورها التاريخي والانطولوجي.

والقيمة، هي قوة وطاقة استحضار واستبصار خلاقة، أي خالقة للقيم.

ويذهب ريمون رويه R. Ruyer إلى أن القيمة هي التي تفسر القوى المرئية (واللامرئية)[3].

نشأة فلسفة القيم:

يمكن الكلام على ثلاث مراحل كبرى في تطور الفكر البشري. وهذه المراحل تطابق ثالوث أقسام التاريخ السياسي المدرسية وهي: «العصر القديم» وينتهي بنشأة الفكر الفلسفي في اليونان.

---

[1]ـ العوا، العمدة، مرجع سابق ص45.
[2]ـ شارل للالو، الفن والأخلاق، ترجمة د. عادل العوا، دمشق 1970، ص120.
[3]ـ العوا، العمدة، م، س، ص50.

وقد كانت نهايته في العام 529م، عندما أغلق الإمبراطور جوستيبان مدرسة أثينا وشتت شمل ممثلي المذهب الأفلاطوني ـ الجديد، ثم رحلة «العصر الوسيط ويليها «عصر النهضة» وفيه ازدهرت الفلسفة العربية بوجه خاص، وكان من انتقالها إلى أوروبا الإسهام في نشأة النهضة وتحقق الانبعاث في الغرب، وما تلاه ذلك من تطور فكري ميز «العصر الحديث» في القرن السابع عشر حتى اليوم[1].

أـ العصر اليوناني:

عني الفكر اليوناني بالكائن من حيث هو كائن، وبالوجود من حيث هو موجود، وقد بلغ البحث عن الكائن أوجه في الأفلاطونية التي تنادي بأنّ سبب الوجود هو الخير (أو القيمة). وتضم فكرة الخير المطلق فكرتي الحق المطلق والجمال المطلق، أمّا الكائنات الأخرى فهي ظلال متفاضلة لهذا الثالوث «الإلهي»[2].

ومقابل أفلاطون « الإلهي» الذي يرى أن المثل الأعلى، أو الله، مقياس الأشياء كلها، وهو قيمة القيم. نجد بروتاغوراس « الإنساني» يرى بأنّ « لكل إنسان حقيقته» وبأن للقيمة بذاتها واقعاً ذاتيًا، وليست كامنة في المثل الأعلى. وبالتالي فالإنسان هو معيار كل شيء.

كما يرى لأن بروتاغوراس هو أول من تجرّأ على إخضاع الإنسان للحقيقة والقيمة باعتباره « مقياس الأشياء كلها» ولكنه يرى بأنّ صيغة بروتاغوراس تحفل بالإبهام[3].

لقد حاول سقراط الوصول إلى ربط القيمة بالمنفعة، باعتبار القيمة سمة كلية معيارها الإنسان.

أما أفلاطون فقد اهتم بتعميق محاولة سقراط، من خلال ربط الكائن بالقيمة بالمثل الأخلاقي الأعلى، باعتبار أن جميع الموجودات تستمد وجودها وماهيتها من الخير الأعلى، وهي فضيلة التشبه بالله.

وخلافاً لسابقيه فقد اعتمد أرسطو على ثنائية المادة والصورة بدل ثنائية القيمة والواقع. ورأى أن القيمة متجسدة في الواقع تجسد الصورة في الهيولى وأن تحقق القيمة هو انتاج الطبيعة ذاتها بذاتها.

عند أرسطو أن للمادة وجودًا بالقوة يصبح وجودًا بالفعل ناجمًا عن اجتذاب الصورة المادة. خاصة وأن التسلسل الطبيعي لمختلف صور الوجود ينتهي في التأمل أو الخير المحض، أو

[1]ـ العوا، العدة، مرجع سابق ص56.
[2]ـ العوا، العمدة، مرجع سابق ص58.
[3]ـ العوا، العمدة، مرجع سابق ص67.

الكمال، وبه تتحد النفس البشرية بالعقل الإلهي، وتسهم في حياة الخلود، لأن الله سعيد بذاته، وهو في وقت واحد عقل صرف وفعل صرف. ويجعل أوستيب القورينائي ـ متأثرًا بتعليم سقراط، من الوجود والخير الأقصى على معيار أو غاية للذة الحسية، شرط أن تكون اللذة فاضلة.

وقد امتازت فلسفة ابيقور النظرية باعتبارها اللذة التي تقوم على الحكمة، والحكمة اقتصاداً في اللذة أو لذة فاضلة. وشهدت النزعة الحسية أوج تطرفها مع الديونيسية الغريزية التي تعتبر اللذة لذة جسدية، وذوقية كلية: خمر، ومال وجنس (النزعة الكلبية ـ السوقية Cinique التي تقوم على إشباع الغرائز الحسية.

وفي الفترة الهلينتسية حاول افلوطين التوفيق في نظريته للواحد، بين اليونان والمسيحية فرأى أن القيمة هي ينبوع حياة النفس والمبدأ المشترك بين المعرفة والوجود، بإخضاع الروح للفكر أو المثل الأعلى.

ب ـ القيمة في العصر الوسيط

لقد شهد العصر الوسيط، المسيحي، إحلال «الشخص» محل الكائن. وفي ظل النظام اللاهوتي أو الديني السائد في العصر الوسيط، صار من المتعذر بلوغ الكائن إلاّ من حيث صلته بالشخص (الأنا) وخضعت الأنا لتراتبية المنظور اللاهوتي المسيحي، حيث المادة هي الأدنى، ثم الجسد، والروح، المثال الأعلى في ثالوث اللاهوت المقدس، من ذروة الله، إلى حضيض العدم.

أما المسيحية فقد ألحقت على فكرة الإله ـ الإنسان المجسد الوسيط للقيمة في الوجود، باعتبار أن الله ذاته شخص وأنه يقتضي أن يعيش خلقه كافة حياة شخصية باتحاد معه ولا تكون الحياة سوى الوسط الذي يتم فيه هذا الاتحاد[1]. وبناء على إناطة الاتحاد باللطف الإلهي باتت القيمة كلها قيمة دينية. وبهذا تكون قد خرجت عن المفهوم الفلسفي - العقلي للقيمة نحو منظور لاهوتي.

ج ـ القيمة في العصر الحديث

وفي العصر الحديث (عصر النهضة والأنوار) تنوس فلسفة القيمة بين الوضعية (بيكون) والمثالية العقلية (ديكارت) وتغدو القيمة مماثلة في السيطرة على الطبيعة والواقع في قواعد الفكر والسلوك.

وفي هذا العصر ثار ديكارت على فلسفة العصر الوسيط ورأى أن لا نهائية الكائن وكمال القيمة لا ينفصلان. ولقد ميّز ديكارت بين قرابة خمسة وأربعين لونًا من ألوان الهوى، يمكن إرجاعها إلى

[1] - العوا، العمدة، م، س، ص73 – 74.

ستة أنواع رئيسية: هي الرغبة (الشهوة) اللذة والتألم والدهشة (أو الإعجاب) والحب، والكره. وفي وسع الإرادة أن تغير موضوع الهوى بأنّ تربط بين الأفكار بحيث يتمكن الإنسان من تغلب الأهواء المشروعة، أي أنواع اللذات والرغبات المعتدلة.

ورأى ديكارت أن كل لذة ينبغي أن تقاس بحسب قاعدة العقل ولما كان الخير الأسمى معرفة الحقيقة (أنا أفكر إذن أنا موجود) فإنّ الخير لا يمكن أن يتجلى إلاّ على الوجه العقلي، لأن من كمالنا نملكه. وبأ، القيمة تقوم على الذات المفكرة (الكوجيتو).

تخطى باسكال، جفاف العقل الديكارتي ويميز ما يسميه نظام القلب» ضمن ثالوث أنظمة هي نظام الأجسام ونظام العقول ونظام الإحسان. يقول باسكال: «إن جميع الأجسام، السماء، والنجوم، والأرض وممالكها، لا تساوي أدنى فكر. لأن الفكر يعم ذلك كله، ويعلم ذاته، والأجسام لا تعلم شيئًا. وإن الأجسام جميعًا، والعقول جميعًأ، وجميع ما تنتج، طل ذلك لا يساوي أدنى حركة من حركات المحبة، فالمحبة ترجع إلى نظام أرقى بما لا نهاية له.

وذهب سبيوزا إلى أن لا نهائية الكائن تستغرق كمال القيمة، بالرغم من أن القيمة تتصل بالحكمة والمعرفة. ورأى بأنّ اليمة هي قيمة مدنية، كاملة.

واشتهر ليبنتز بتفاؤله المذهبي، ووجد أن فكرة الأفضل أو الأبدع هي وحدها القادرة على ربط الماهيات بعالم الموجودات.

وإذا كان عالمنا أفضل العوالم فذلك لأنّه ليس في الإمكان مما كان، لأن للقيمة في هذا العالم فاعلية أو فعل دينامي. وقد أكد ليبنتز أن العقل الإلهي عقل الحاسوب الأعظم، الذي يتصور سلفًا الممكنات كلها، وليس لهذا التصور معنى إلاّ بالنسبة للاختيار الذي ستقوم به تلك الإرادة المبدعة التي لا تقرر إلاّ باختيار الأفضل.

وعلى هذا فإنّ ليبنتز يقرر تضامن القيمة والأمكان، في علاقة النسبي بالمطلق في منهجه المونادولوجي الذري المطلق.

تأويلية كانط للقيمة

كانط فيلسوف العقل قال بالعقل الذي هو عقلان، نظري وعملي، وميز بينهما من حيث الاهتمام والوظيفة والمجال. فعنده أن العقل يتناول شؤون العلم والمعرفة. أمّا العقل العملي فإنّه يتناول الجانب العملي.

تتجلى وظيفة هذا العقل العملي في توجيه أعمالنا وأفعالنا، ويتم ذلك على نحوين: فإما أن يفيد العقل العملي من معطيات التجربة ويدرك علاقات الحوادث بعضها ببعض بغية استثمار ارتباطها وتعاقبها وتحقيق هدف ما، عندما تتوافر شروطه وأسبابه، أو عقل عملي محض ينص على أن القيمة الأخلاقية العليا هي ضرورة إطاعة الواجب لأنّه واجب، وأياً كان مادته، وسواء أكانت هذه المادة سارة أو مؤلمة، وهذا العقل العملي المحض هو في نظر كانط الوجدان الأخلاقي الصحيح، والقيمة الصحيحة.

وقد أبرز كانط مفهومي الجدارة والقيمة كمقومين لفلسفيته الأخلاقية، باعتبار أن جدارة الإنسان وأهميته تمثلان معيار القيمة والأخلاق.

إن مفهوم القيمة لايزم مفهوم الشخص الإنساني، وفق قاعدة كانطية شهيرة: إعمل دائماً، على نحو تعتبر به الشخص الإنساني في نفسك وفي الآخرين غاية لا واسطة.

واعتبر أن للكائن العقال كرامة، وهذه الكرامة تميزه عن سائر الكائنات التي ليس لها في ذاتها غاية، كالآلة والحيوان وغيرها من الوسائل، أمّا الكائنات العاقلة فغايتها في ذاتها[1].

وفي مجال الدين يتميز كانط برفضه الادعاء بأنّ الدين أساس الأخلاق وقوله على العكس أن الأخلاق أساس الدين، بل إنّ الدين، هو نفسه، أخلاقية Moralitat، الأمر الذي ناهضته فيما بعد البراغماتية وكان له أثر كبير على تطور القيم وتوظيفها مادياً ومصلحياً.

وقد وافقه هيجل حيث اعتبر الدين قضية أخلاقية، والقيمة الأخلاقية قيمة عقلية كلية. وقد وحد هيجل العقل بالموجود، باعتبار كل موجود معقول، وكل معقول موجود، في الجدل الديالكتيكي الكلي.

وهكذا فقد انبنى التصور الهيجلي على فكرة «الوعي الشقي» الذي تقوم عليه الأخلاق المسيحية اللاهوتية، وهو منظور يقوم على الاستلاب والاغتراب الإنساني.

وإذ يبدو جدل هيجل أساساً للجدل، الذي يقود إلى الفكر المثالي، أو (الروح) فإنّ ماركس، في تبنيه للجدل الهيجلي (جدل الطريحة والنقيضة والجمعية) يرى أن للعالم المادي، وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الوعي، في ثنائية ـ وجدلية ـ الوعي والمادة، أمّا القيمة بالمفهوم الماركسي فهي قيمة اقتصادية، تقوم على العامل الاقتصادي أو القيمة الاقتصادية كمقوم لكل قيمة أخلاقية، وجمالية وحقوقية.

[1]ـ انظر: إيمانويل كانط في كتابيه المرجعين: "نقط العقل المحض" و "نقد العقلي العملي".

ماركس وفائض القيمة

عني ماركس بتحليل القيمة الاقتصادية (فائض القيمة) كأداة لسيطرة رب العمل على العامل، ذلك أن صاحب العمل لا يدفع للعامل قيمة عمله الحقيقية، وهي تقدر بجهده وعمره، وإنما يدفع إليه ما يسد رمقه، إنّ لم نقل أقل من كفافه، ويستخلص ماركس من تحليل القيمة الاقتصادية وعلاقات الانتاج والتوزيع والاستهلاك اغتراب الطبقة العاملة في التاريخ، أو انخلاعها، ولا سيما في الحقبة الرأسمالية، وقد دعا في كتابه «رأس المال» إلى الثورة من أجل الاشتراكية الشيوعية communism التي تقوم على التكافل الاجتماعي والاقتصادي في العصر الحديث[1]، فالصراع الطبقي عند ماركس يشكل تأسيساً وعاملاً مهماً جداً على صعيد توفر القيم وتطورها والتمسك بها وترسيخها.

وصفوة القول، أن مفهوم القيمة بدا على أن إعراب عن مثل أعلى إنساني، مختلفاً بذلك عن مفكري العصر القديم، وإذ رأوا أن الفلسفة هي التي تحدد مكانته في إطار النظام الطبيعي، الأمر الذي نشأ اعتقاد هؤلاء بأنّ على المرء أن يحيا بحسب الطبيعة.

ونظر الفكر اليوناني «اللوغرقراطي» إلى الإنسان بما هو موجود، في علاقة العقل بالموجود، والخير بالقيمة، في عالم المثل (أفلاطون) أو عالم المادة والصورة (أرسطو).

وخرج بروتاغوراس على المفهوم الميتافيزيقي باعتبار «الإنسان معيار كل شيء» باعتبار أن لكل امرئ حقيقة.

وحلت «الكلمة» المسيحية محل اللوغوس الهليني، وتوحد بها، وأصبحت القيمة لاهوتية.

وفي عصر النهضة، وهو الذي يعني «البعث» الإغريقي عاد عصر النهضة إلى مفهوم الإنسان، والعقل (اللوغوس) ليحل نظام أنطولوجي جديد ـ إنساني، بدل النظام اللاهوتي.

ولم يقل التأثير الكبير الذي أحدثته المسيحية من قبل، في منظور الفكر الفلسفي القديم.

وفي العصر الحديث اكتشف الإنسان تعذر بلوغه الكائن إلاّ من حيث علاقته بالأنا (الفاعل)، ولم يعد الكائن مركز البحث بل المعرفة، وتشوق الفكر الحديث إلى امتلاك الطبيعة والسيطرة عليه، وما فتئ هذا الفكر ينوس في إطار المعرفة بين ضروب الوضعية والمثالية بحسب إلحافه التماس الموضوع، والسيطرة عليه باستثمار معرفة قوانينه، أمّا القيمة فإنّها تتمثل في ممارسة هذه السيطرة، وهي تتحقق بالعمل العقلي في المجال النظري، وبالفعل الأخلاقي في المجال العملي، ويجد

[1]ـ راجع: المزيد عن نظرية فائض القيمة في كتابيه "رأس المال" و "نقد الاقتصاد السياسي" طبعة دار التقدّم ـ موسكو 1969..

الإنسان في فكره ذاته القدرة الخلاقة في السيطرة على الطبيعة قوانينها من قبل أن تملي عليه مشيئتها باستعمالها.

دلالة القيمة ومغزاها

هو ذا إذاً، التطور العام لفكرة القيمة في العصور القديمة والوسطى والحديثة.

ما مغزى ودلالة القيمة: قد يرى البعض القيمة في الكمال، أو الجمال، أو الحق، أو الحقيقة، أو الجدة، أو الاستقامة أو الثبات أو الثبوتية، وقد تكون القيمة ذات معنى علمي، كنظرية الجاذبية، أو نظرية التطور، أو نظرية النسبية، فيقال عنها نظريات قيمة؟!، أو على العكس، فقد تكون القيمة لاهوتية، يقوم فيها مغزى الخير والحق والجمال على أساس ديني (لاهوتي) كمفهوم الدين القيم في القرآن الكريم (وذلك دين القيمة) و"فيها كتب قيمة"، (البينة، الآية 8).

وقد يكون للقيمة معنى جمالي (فني) فيقال عن العمل الفني بأنه عمل قيّم كالموناليزا في الرسم، والأهرامات في فن الهندسة، وأبي الهول (السفينكس) في فن النحت، وبرج إيفل في فن العمارة الحديدية، والأعمال الفنية الانطباعية، والتعبيرية، والتكعيبية والتجريدية والتجريبية الخ، أعمالاً قيمة.

وقد تكون القيمة ذات مغزى علمي، كاكتشاف علم الميكانيكا، والثورة المعلوماتية، وعلم الجينوم، ويقال عن هذه الاكتشافات ب أنّها قيمة.

وقد يكون للاقتصاد دور في ترسيخ القيمة والمعنى، كنظريات التبادل، والانتاج والتوزيع والتراكم وفائض القيمة، ورأس المال، فيقال عن هذه المصطلحات بأنه مفاهيم قيمة، لا نعلم بدونها دورة الحياة الاقتصادية الحديثة والمعاصرة.

وقد يكون للقيمة معنى سياسي، كتعريف أرسطو لأنظمة الحكم، الملكية، والديمقراطية، والبلوتوقراطية، والأوليغارشية في علم السياسة، ويقال عن هذه النظريات ب أنّها قيّمة وهامة.

وقد يكون ثمة استعمال سيكولوجي للقيمة، فيقال أن نظرية «اللاوعي» الفرويدية قد أحدثت قطيعة أبستمولوجية في مجال القيمة السيكولوجية، وقد يضاف بأنّ نظريات علم النفس الفردي، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم الشكل الكلي (الجشطالت) هي نظريات قيمة وهامة.

وقد تضاف القيمة إلى كل إنجاز علمي، ورياضي وفولكوري، وانتربولوجي الخ.

وترتبط القيمة أيضاً بالأخلاق، تبعاً لاستخدام لفظ القيمة في محال فلسفة «الخير» في علاقة فلسفة القيمة بالحاجات الإنسانية، والميول، والرغبات، والأمنيات، والخلاص، والدين والديونة والوجود في العالم، والعالم الآخر، سواء اتصلت بالحياة، والموت والاقتصاد، والاعتقاد، والشؤون الروحية والسياسية والتربوية والجمالية.

وتتجلى فلسفة القيم على نحو «ذاتي» على صفة ما يقدره إنسان ما (قيمة ذاتية) أو نحو اجتماعي، أو جماعي، أو قانوني (قيمة موضوعية).

القيمة الذاتية يطلبها الناس كوسيلة لتحقيق غاية ذاتية، باختلاف الأفراد، وحاجاتهم، واختلاف الفئات الثقافية، والطبقية، فقيمة السيارة مرهونة بما تؤديه من خدمات، لكن نوع و (موديل) السيارة، وثمنها، قد تؤشر إلى قيمة خارجية «تدل على الغنى، والموقع الاجتماعي، والطبقة الاجتماعية.

أما القيمة الموضوعية، فلا تتحدد بزمان ولا مكان، ولا درجة، أو طبقة، أو غني، أو فقير، كالموت، والحياة، والعلم، والارتقاء، والتطور، والعقل، وهنا قد يكون الفقير بالمال غنياً بالعلم، كقيمة، وقد يكون الوضيع بالحسب والنسب عالماً ورائداً في العالم، وقد يكون الأمي رياضياً فذّاً (الملك بيله في كرة القدم) وقد يكون العبد فارساً، وشاعراً مفوّهاً (عنترة) وقد يكون الأعمى أديباً (أبو العلاء، طه حسين).

والقيمة رغم ذلك، ليست بديهية، وقد رأى نيتشه في العصر الحديث أن القيمة تفاضلية (في ما يتعدى الخير والشر) تقوم على الرغبة، وإرادة القوة، والسيادة والعبودية (أخلاقية الأسياد وأخلاقية العبيد).

وحتى بالمعنى السيكولوجي فإنّ القيم ترتبط بالعقل، والرغبة، والذوق والغريزة. وعلى سبيل المثال، فأنواع الطعام والرداء، واللحن والموسيقى ليست متطابقة، بل متفاضلة differencial فقد يكون لها قيمة عند فرد، ولا يكون لها ذات القيمة عند فرد آخر، وقد تثير الإشمئزاز والكراهية عند فرد ثالث. من هنا الاختلاف باختلاف الأفراد، والجماعات والزمان، والمكان والظروف والأحوال، مما يؤكد على الطابع النسبي للقيمة، وقد يكون للقيمة معنى حدّي hedomic كما يقول سبينوزا بهذا الصدد «نحن لا نرغب في شيء لأنّه قيم، بل إنّه قيم لأننا نرغب فيه».

ويرى رينيه جيرار أن المحاكاة بين البشر تقوم على الرغبة بالاستحواذ على «الملكية» وهذه الرغبة من طبيعة نزاعية تقوم على الرغبة بالاستحواذ على ما يملكه الآخر بنوع من الهيمنة والتسلط والحسد والغيرة، والرغبة بتحقيق الذات التيمولوجية (التيموس)، وهي تأخذ شكلين سلبي

وإيجابي (تحقيق الذات، بالمعنى الإيجابي، وتحقيق الذات من أجل الهيمنة على الذوات الأخرى، بالمعنى السلبي)[1].

وقد يعتقد المرء بأنّ القيم كونية، بدأت مع شريعة حمورابي، مروراً بأديان التوحيد الكبرى التي تنص على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والبغي (لا تقتل، ولا تزن، لا تسرق، لا تعامل الآخرين بما لا تحب أن يعاملوك به، التقوى، الإيمان، ولكن العصر الحديث في الغرب يعد القيم وجودية (لا دينية ولاهوتية) وتقدم الوجودية الذات والذاتية الإنسانية على الذات والذاتية الإلهية (في فصل الوجود عن الماهية، واعتبار الإنسان معيار ومناط القيمة والمعنى (فلسفة الإنسان الأعلى).

والقيم المرادفة للوجودية في العصر الحديث هي القيم الليبرالية، القائمة على مفهوم الحرية، والمنفعة والمصلحة، بالمعنى الاقتصادي، ويقابلها الاشتراكية، كنظرية تؤكد على أن المنفعة والمصلحة، بالمعنى الاقتصادي ينبغي أن تكون اجتماعية (اشتراكية) وليست فردية.

وثمة معان موضوعية للقيمة، بالمعنى القانوني والحقوقي، وهي معان ضرورية، ودائمة (ولكنها قابلة للتعديل) تتخطى الأهواء الفردية ولا تتبدل بتبدل الأهواء والرغبات الذاتية.

وفي هذا الإطار يرى برتراند راسل أن عمومية القيم تعني الذاتية والموضوعية في آن معاً، فالقيم ذاتية من حيث هي صادرة عن الذات (الإنسانية) وموضوعية من حيث أنّها ملتقى الناس جمعياً، في علاقة الواقع بالمثل الأعلى.

طبيعة وتصنيف القيم:

وتصنف القيم، على الجملة إلى:

قيم نظرية، تقوم على نظرية المعرفة والحقيقة ـ لذاتها (على أساس ميتافيزيقي، وأنطولوجي، ومنطقي) كالقول بأنّ الخير هو العدل، أو الكمال، أو الاستقامة).

قيم مثالية: كالقول مع أفلاطون بأنّ القيمة العليا هي مثال المثل أو القول بأنّ القيمة الأخلاقية مناطها الفضيلة، وتعرف بما ينبغي عمله بناء على الوازع (العقلي) وهو موقف أرسطو في مؤلفه الأخلاق «إلى نيقوماخوس» وكتاب «السياسة».

وقد تقوم القيمة في العصور القيمة الحديثة على العمل (ماركس وماكس فيبر) أو الإرادة (نيتشه)

[1]ـ انظر: رينيه جيرار ـ المقدس والعنف، دار الحصاد، دمشق ـ 2002 ـ 75.

أو المعرفة (العلم) أو القيمة الجمالية، وهو موقف يرى بناء على أسس جمالية وفنية مناطها حاسة الذوق الجمالية وهو موضوع تفاضلي بامتياز، أو القيمة الدينية واللاهوتية، وهو يرى الذي يرى بأنّ معيار الخير والحق والجمال هو الله، والتقوى، والإيمان بالله، والخلص الروحي، والثواب والعقاب، واليوم الآخر والقيامة الخ.

ولا ننسى البيئة، والفلسفة الأيكولوجية، التي تعد الحفاظ على البيئة والمجال الحيوي غاية الأخلاق.

وأخيراً ـ لا آخراً ـ الفلسفة النباتية، التي تجد أن أصل الشر في العنف ـ ضد الإنسان والحيوان، وأن سقوط الإنسان في العالم Direlection بدأ مع تراجيدية القتل الأخوي Fratricide (قابيل وهابيل) وتحول الإنسان، بسقوطه في العالم مع الطبيعة الملائكية إلى الطبيعة الحيوانية، وأن العودة إلى الأخلاق المثلى (الطبيعية) تكون بعودة الإنسان النباتي (أصلاً) إلى الطبيعة وتحوله إلى إنسان أعلى ـ أو إنسان كامل (ملائكي) في تخلّصه من عادة سفك الدماء واعتماد النظام الغذائي الطبيعي، والصحي، النباتية.

المذاهب الأخلاقية للحداثة

خلفيتها التاريخية، رُوّادها، ونظامها المعرفيّ

عبد الحميد يوسف[*]

ترصد هذه المقالة أبرز المذاهب والتيارات الأخلاقية التي ظهرت في أزمنة الحداثة الغربية ولا سيما تلك التي تزامنت مع ما عُرف بـ عصر التنوير. وتبعاً لما ورد فيها من عرض منهجي، فقد تبيَّن لنا ان هذه المذاهب ولدت تحت وطأة الصراع المرير بين العلمنة وسلطنة الكنيسة في أوروبا. ولعل الفرويدية والداروينية كتيارين رئيسيين معاديين للاّهوت المسيحي شكلا معاً عنوانان نموذجيان لمثل هذا الصراع، وخصوصاً في خلال الحقبة التي انتصرت فيها العلمنة على اللاهوت السياسي للكنيسة.

المحرر

يمكن القول أنَّ تأسيس النظم الأخلاقية غير الدينية وظهور الأخلاق الدنيوية أو الأرضية، من أهم خصائص العالم الغربي في القرن الثامن عشر فما بعد. فبعض النظم الأخلاقية تتصادم وتتعارض مع الأخلاق الدينية، فضلاً عن كونها نظماً علمانية. ويمكن إعطاء مثال على ذلك من الأخلاق الداروينية، فهي أخلاق توصي بسحق الضعيف من جانب القوي؛ لأنَّ ذلك يتطابق وقوانين الطبيعة الصارمة. فكل التعاليم المتضاربة مع الحركة التكاملية لبقاء الأصلح إنَّما هي تعاليم سلبية. وقد أسهب المتألِّهون في مناقشة القيمة الشرعية المنطقية للأخلاق العلمية، لا سيما الأخلاق الداروينية.

إن مطلبنا من هذا البحث هو التعرض إلى المرجعيات المؤسِّسة للمذاهب الأخلاقية التي ولدت في الغرب جراء الانقلابات ضربت الفكر الاجتماعي والفلسفي إبان عصر التنوير. ومن المفيد في

---

*ـ باحث في الفلسفة الغربية ـ فلسطين.

هذا السياق إلقاء الضوء أولاً على ما قدَّمه الفلاسفة علماء الاجتماع الذين صرفوا قسطاً وفيراً من جهودهم في الميدان الأخلاقي. يلي ذلك عرض للسيرة التاريخية للمذاهب الأخلاقية التي رافقت صعود الحداثة.

أخلاقيو الأزمنة الحديثة

1- مونتاني وباسكال: ليس هناك من شك في أن نتاج «مونتاني» هو الذي افتتح التأمل الأخلاقي «العلماني» في العصور الحديثة.

ولا ريب أيضاً في أنّ هذه الأخلاق تنتمي ـ بأساسها الخفي إلى زمرة الأخلاق العلوية، ولكنها من التحفظ وبهجة الطابع بحيث لا يمكن اعتبارها إلاّ كمجموعة مبادئ تخص «الرجل الصالح» ذا التطلع المحدود بعض الشيء، أو كفنٍ سطحي (لمعرفة كيفية الإستمتاع شرعاً بوجودنا). وقد جرى التقليد على التقريب بين اسم باسكال واسم مونتاني الذى كان مصدر وحي كبير بالنسبة إليه. ولكن باسكال ليس في الواقع صاحب مذهب أخلاقي بل هو عالم ومترافع عن الدين المسيحي.وبالتالي لا يمكن تسميته «أخلاقياً» إلاّ من حيث كونه رساماً للأخلاق الممارسة ، أو بصورة أدق لما يسمى اليوم «الوضع البشري» الواقع، فقد اقتبس ـ كتاب مونتاني ـ من هذه الناحية الكثير من «الأبحاث» التي أسبغ عليها طابعاً تشاؤمياً بهدف الإمعان في إبراز ضعف الإنسان وقابليته للعطب .. فمخيلة الإنسان تخدعه باستمرار وهو حبيس متطلبات التلاؤم من كل نوع ، ويعجز عن الحكم على نفسه بنفسه ، كما أنّه عبد لأهوائه «الترفيه» التي يحاول عن طريقها الهرب من ذاته[1].

وليس ما يتفرد به باسكال الاستنتاج اللاهوتي هو طرائقه التي يبغي بواسطتها اقناع قارئه، وذلك انطلاقاً من مبدأ ينص على أن لكل مجال منهجاً خاصاً به، وبالتالي فإنّه يجب على العقل المتفوق القوة في مجال الرياضيات أن يخضع في مجال اللاهوت إلى سلطة السُنة الموروثة أو تلك الفكرة «العميقة» التي قوامها: إنّ إرادة الإيمان تقود إلى الإيمان، اذ لا يمكن في الغالب الإنضمام إلى مذهب إلاّ عن طريق الأفعال (حتى غير الصادقة منها في البدء) فهي التي تولِّد - دونما شعور ـ القناعة ووحدة السلوك.

2- ديكارت ومالبرانش: كان «ديكارت» ميتافيزيائياً عظيم الطاقة («وهو يهيمن على تطور الفلسفة المعاصرة بمجموعها «كما يصفه «بوترو»)، ولكنه لم يكن أخلاقياً مجدداً، وذلك على الأقل فيما يتعلق بقواعد الحياة التي اقترحها علينا... والتي نجدها معروضة في مقالة المنهج (الجزء

[1] - Georg Simmel، Thephilosophy of Money- philosophie des Geldes، Translated by Tom Bottomore and David Frisby (London;Boston، M.A:Routledge &Kegan Paul، 1978.

الثالث) التي وضعها عام1637. فهذه القواعد مزيج من البراغماتية التقليدية [إطاعة قوانين واعراف بلادي... إلخ] والوحي الرواقي (الثبات في الآراء ما أن يتم تبنيها وحتى لو لم تكن «مؤكدة» بشكل كامل.. و[أن أحاول دائماً تغيير رغباتي بالأحرى عوضاً عن تغيير نظام العالم]..).

غير أن هذه القواعد لم تتصد لأن تكون أكثر من أقوال أخلاقية ميّتة بإنتظار الأخلاق النهائية التي كان ديكارت يأمل استنتاجها من علمه ومن ميتافيزيائه بعد اكتمالها ، ولكن هذه الأخلاق التتويجية (التي لم يتح له سوى رسم خطوطها البدائيّة في مراسلاته وفي كتاب الأهواء) تلتقي بشكل متطابق تقريبا مع تعاليم «مقالة المنهج» سوى أنّها تستند هذه المرة إلى مفهوم عقلي عن الإنسان.

نتيجة لذلك، فإنَّ الأخلاق، هي ليست فن القضاء على «الأهواء» كالإعجاب والحب والحقد، بل فنّ استخدامها لأجل تدعيم الأفكار والسلوكيات الملائمة للفرد تجد نفسها أي الأخلاق أمام طريقين: ـ التأثير على «الأهواء» عن طريق الجسد (نظراً لوجود تفاعل) وهذا مصدر الأهمية الأخلاقية للطب. ـ التأثير عليها عن طريق الإرادة [«فإما أن تركز هذه اهتمام العقل على الأشياء المغايرة لتلك التي تولد الأهواء التي ينبغي القضاء عليها، أو أن تجعل الجسد يتخذ مواقف تتنافر مع الهوى السيء، أو أن تفيد من تداعي الأفكار لكي تحمل الهوى على تغيير موضوعه» كما قال «بريه»]، فتكون هذه الممارسة الحرة للإرادة في الواقع أنقى الينابيع طراً «للإكتفاء» شريطة أن تتم الممارسة وفقا «للعقل»... هذا العقل الذى يجب تعريفه (وهذه بالطبع مسَلمة ديكارتية) بأنّه: اتجاه نحو وعي يزداد وضوحاً بإستمرار للمحل الذى يشغله الفرد في «الكل» (الوطن، الإنسانية، الكون، الإله) ونحو عاطفة حب وطاعة للنظام الإلهي تزداد عقلانية بإستمرار ، وهذا مصدر سلوك «الكرم» (بحسب تعبير ديكارت) الذى يقوم على هجر كل مصلحة شخصية والخضوع الفعال بحبور «للعلوية الكاملة» التي يتوقف عليها العالم بأجمعه، ويتفق ذلك فعلياً ولكن بصورة عقلانية هذه المرة مع وجهة نظر الرواقية ومفهوم «التقبل» لديها[1].

أما «مالبرانش» فقد اراد في كتاب «بحث في الأخلاق» عام 1684 إكمال أخلاقية ديكارت عن طريق البرهان على صحة مسلمته القائلة بوجود «استعمال حسن» للإرادة. ترتبط أخلاق مالبرانش كل الإرتباط بمجموع فلسفته المتمحورة حول فكرة توقفنا على الله (توقف كلي شامل). هكذا ـ بحسب مالبرانش ـ فإنّه عندما «تعتقد» ملكة الفهم لدينا أن لديها تمثلات عقلية فالواقع أن الله هو الذى يؤثر فينا بواسطة عقله الخالد.

[1] - Ipid. PP. 120

3- سبينوزا - تبدو لنا فلسفة سبينوزا (المتوفي عام 1677) من العديد من الزوايا كإشتقاق مستنبط من الديكارتية، وكإفقار لها في الحين نفسه. فمن ناحية أولى في الواقع نجد أن «ثنوية» ديكارت تتحول فيها إلى «واحدية» شمولية الألوهية، وعلى ذلك فليس الجسد والروح سوى مظهرين (لا يبدوان متميزين إلاّ من وجهة نظرنا الإنسانية، البدائية والمحدودة معا) تتجلى بواسطتهما حقيقة واقعية واحدة هي وحدها الحقيقة الأصلية (نستطيع تسميتها الإله، أو الطبيعة، أو الجوهر اللامتناهي، أو الخ..)، وهي تتجلى تلقائيا وبالضرورة تحت ضغط «ميل توسعي» خاص بها. ومن ناحية أخرى فإنّ الأخلاقية السبينوزية الشهيرة ليست أي شيء آخر سوى التطور المنهجي لفكرة كانت على درجة ثانوية من الأهمية في الأخلاق الديكارتية، وهي فكرة أن الفرد متوقف بصورة كاملة على النظام الإلهي[1].

4-لايبنيتز- كان «لايبنيتز» (المتوفى عام 1716) أقل إخلاصاً بدوره للديكارتية التي حولها إلى تعددية مثالية : فكل كائن - بالنسبة إليه - وحدة روحية خالصة (أو «مونادة»).. هي مجموعة من الإدراكات الحسية التي يشوبها بعض الإبهام والتي تعكس بصورة شبه شاملة كل الإدراكات الحسية الأخرى، وهذه المجموعة ذات ميل داخلي تلقائي لجعل «النظرة إلى العالم» المتشكلة منها تزداد وضوحاً إستمراراً. وعلى هذا فإنّ طريق الكمال الأخلاقي والعقلاني هو: تأييد هذا الإنتقال إلى إدراكات حسية أشد تميزاً، لأن كل «مونادة» حين تزداد معرفة بنفسها إنما تكتشف بجلاء أكبر تماثلها مع المونادات الأخرى، والروابط التي تشدها إليها، والمخطط العام (أو «الأحادي»، أو كون الذرات الروحية).

مضى القرن الثامن عشر الذى كان تجريبيا بصورة أساسية وميالاً بالتالي إلى الأخلاقيات «الطبيعية»، فعادت أخلاقيات العلوية إلى الإنتشار، ولا سيما في ألمانيا. وكان مصدروحيها الفلسفات «الرومانطيقية» الواسعة التي نمت وتطورت في حقبة أعوام 1830، وهي فلسفات مزجت بين ميتافيزياء «كانط» وميتافيزياء «سبينوزا»، (بعد أن عدلتهما تعديلاً عميقاً).. فقد تصور «كانط» أنّ العالم المحسوس الذى نعيش فيه هو نتيجة عمل بنياني، نفذته بعضا «الصور» الخاصة بالروح في «مادة» غامضة لا يمكن معرفتها إلى الأبد، بحد ذاتها. أمّا خلفاء "كانط» فقد أزالوا هذه الإزدواجية ولم يقبلوا إلاّ بواقع واحد، هو الفاعلية البناءة في الروح، هذه الروح التي هي الخالق بشكل كامل لكل هذه المظاهر التي ندعوها «الأشياء".

وأما بالنسبة لـ « سبينوزا» فقد احتفظ هؤلاء منه بتصورة العام، ولكن بعد أن بثوا فيه «حيوية"

[1]- راجع في هذا الصدد: الفلسفة الأخلاقية عند سبينوزا - إشراف د. أحمد عبد الحليم عطية - دار التنوير - بيروت - 2008.

ذلك المفهوم الذى كان الفكرة الكبرى في تلك الحقبة، أي مفهوم «الصيرورة الكلية». وهكذا فقد حددوا «الجوهر- الإله» السبينوزي بصورة أقل استاتيكية، فهو يبدو لهم تطوريا وخاضعا لقانون داخلي فيه يفرض عليه التقدم نحو انتاجات تتزايد ثراء وتعقيدا دونما توقف.

يرى «فيخته» (المتوفي عام 1814) والذي «قلب السبينوزية على وجهها الآخر» بحسب تعبير «جانيه» و«سيايّ» أنّه ليس هناك سوى حقيقة وحيدة وأولية هي الـ «أنا»، تلك الروح الكلية التي ماهيتها هي كونها فاعليّة، وإرادة تهدف باستمرار لتجاوز الحدود الذاتية لها..

وقد استنبط "فيخته" من نظرته هذه أخلاقيّة عملية تعتبر أنّ "الكثرة" - أو التعدد- ليست إلاّ الوسيلة التي تتيح للـ "أنا" التقدم، ويجب أن تهدف الفضيلة إلى العمل على تحقيق الكمال لدى الآخرين بقدر ما يفعله المرء بالنسبة لنفسه بالذات، كما يجب أن تهدف إلى تنمية انسجام المجموعة وتنمية الحرية الفردية لكل عضو من أعضائها في الوقت نفسه. وهذا مصدر مثله السياسي الأعلى القائم الإشتراكية الجامعة (على طريقة «برودون" حوالي1840)، التي تخص الدولة بدور وحيد هو حماية التفاهمات بين الأشخاص[1].

5-هيغل وشيلنغ: ذهب «هيغل» (المتوفى عام 1831) و «شيلنغ» (المتوفي عام 1854) إلى اعتبار الأخلاق كمرحلة من تلك الصيرورة الضرورية التي يتشكل منها الكون بصورة اساسية، وبالنسبة لهيغل فإنّ الكائن الماهوي هو الفكرة الخالصة (اللا واعية لنفسها في البدء) التي تخرج إلى الطبيعة، وهي تنمي بهذه العملية شيئا فشيئا ذخائرها الذاتية (الكامنة فيها كطاقة في مطلع الأمر).

وأما شيلنغ فإنّنا نجد لديه استلهاما شبيها بالسابق، ولكنه يتخذ شكلاً أقل «عقلنة» بكثير. فهو يتصور «المطلق» بصورة رومانطيقية جداً على أنّه «دينامية» مقتدرة ومبهمة تتطور بصورة متناظرة في الطبيعة (التي هي نوع من «الذاتية» لها).

ولا تتمثل الأخلاق في فلسفة شيلنغ (أو فلسفاته بالأحرى، لأنّه عرض عدداً من الفلسفات المتوالية التي تزداد نسبة الصوفية والشاعرية فيها أكثر فأكثر) ، لا تتمثل مختلفة عن كونها عملاً من أعمال الحركة التطورية الخلاقة. و«زمنا» من أزمنتها.

6- شوبنهاور يتصف فكر شوبنهاور (المتوفى عام 1860) بطابع خاص أشدّ بروزاً، مع أنّه يماثل في رومانطيقيته فكر شيلنغ، ويخالف بشكل واضح التفاؤل الذى اتصف به معاصروه، (الذين

[1] - عبد المنعم الحفني - موسوعة الفلسفة والفلاسفة - الجزء الأول - مكتبة مدبولي - القاهرة - 1999 - ص 109.

اعتبروا أن الصيرورة هي ماهوياً تقدم). فهو يرى من ناحية أخرى أنّ خُلق الفرد ثابت لا يتغير، وبالتالي فإنّ التبشير بأية أخلاق أمر لا فائدة منه مطلقاً. فالأخلاق علم نظري ليس له مفعول واقعي ولا دور له سوى أن يصنف، بحسب نظام تقييمي منطقي، الأنماط المختلفة الممكنة للحياة. فالأخلاقية الوحيدة التي يمكن تبريرها في هذه الظروف وبعد تحليل تخميني هي الرحمة، التي تهدف إلى نكران الذات بشكل كلي وإلى المساهمة الكلية في الألم العام.

وعلى هذا، فإنّ سلوك الحكيم يقوم على الإفلات من هذه الدائرة الجهنمية... وذلك عن طريق الفن أولاً، فالفن هو تأمل العالم بصورة مجردة عن الغرض. ولكن الطريق الأجدر بالإعتبار هو الرحمة، فهي التخلي عن الذات، أو بتعبير آخر ادراك التطابق العميق للكائنات، هذا الإدراك الذى يأذن بفهم ما تتصف به الأنانية من جنون... فحينما يدرك الإنسان أن الآخرين هم هو بالذات، وحينما يجعل من الألم الكلي ألمه الشخصي، فإنّ إرادته تتنازل عن مكانها، وهذا هو التخلي عن «إرادة الحياة» والذي لو عمّ لقاد الإنسانية إلى الخلاص (الـ «النيرفانا» البوذيّة) أو بالأحرى إلى الغناء ـ السعيد ـ للنوع.

ظهور المذاهب الأخلاقية

نستطيع القول من بعض النواحي أن الكانطية تمثل انعكاس مفهوم الإرادة الإلهية هذا على صعيد الأخلاقية الإنسانية.. أمّا المنابع الحقيقية للاكانطية فنجدها في نتاج «روسو» وفي مذهب «التقوى» الجرماني الذي ظهر في حقبة 1750 (ويقوم على تفسير اللوثرية بالمعنى الفردي، والمنادات بالتالي بأولوية الشعور والضمير الشخصي على جميع المذاهب).

مذهب كانط

تشكل فلسفة «كانط» بمجموعها (كما عرّفها هو ذاته) ثورة شبيهة بتلك التي قام بها «كوبرنيك» في مجال الفلك حين جعل الكواكب تدور حول الشمس، بينما كان علم الفلك القديم يتصور ان الشمس هي التي تدور، ومعها الكواكب حول الأرض.

وفي الواقع، لو درسنا المعطى الأخلاقي.. أي تلك الأفعال التي يتّفق الناس على اعتبارها «صالحة».. لاتّضح لنا أنّ ما يأذن لنا بوصف فعل ما بأنّه «فاضل» ليس على الاطلاق انطباقه على قاعدة ميتافيزيائية ما (أو نفعيه، أو علمية أو الخ..) ولكن بنيانه الصوري فحسب، المستقل كل الاستقلال عن التحقق المادي لهذا الفعل.

لقد اتّجه «كانط» في سبيل تحقيق غرضه السابق إلى الأخلاق الحية (كما فعل «روسو»، أي

إلى «الفلسفة الأخلاقية الشعبية» واعتقد أنّها تنطوي على مبدأ يستطيع استخلاصه منها، وهو مبدأ خالص بشكل مطلق، وداخلي بالنسبة لأي سلوك نحكم عليه بأنه أخلاقي، ومستقل عن أي عنصر ذاتي محسوس... هذا المبدأ هو الواجب، أي إطاعة القانون لا لسبب آخر الا احترام القانون فحسب، وبمعزل عن أي اعتبار آخر حتى ما كان نبيلاً (كالمودة تجاه الآخرين أو الرغبة في اكمال المرء نفسه بنفسه إلخ..) فضلاً عن أي دافع مصلحي (كالكبرياء والمنفعة...) وقد أطلق «كانط» على هذا المبدأ العمدي الذي يقوم على جعل التمثل العقلي لـ«القاعدة» ـ والتمثل وحده لا أثر الفعل ـ محرك الإرادة، أطلق عليه إسم «الإرادة الحسنة»[1].

حاول «كانط» البرهان على أنّ هذا «الآمر ليس طاغية يتحكم بشكل لا منطقي (وكان ذلك إحدى النقاط الضعيفة في بنائه).. فقد أكّد أنّه إذا كنّا نحسّ بإلزامية الواجب فذلك لأننا نشعر بأنّه يفرض نفسه بصورة واحدة متشابهة على كل كائن عاقل موجود في نفس ظروفنا. وهذا ما يعني بتعبير آخر أنّه يمكن تعريف «صورة» الأخلاقية ب أنّها «مبدأ كليّة»، أي فعلاً يمكن تصنيفه حالاً كـ«خيرّ» أو «شرير» تبعاً لقابليته أو عدم قابليته لأن يصبح كلياً. وليس هذا المبدأ الصانع للكلية، أي تلك البنية الفطرية في كل روح، سوى ماهية «العقل العملي» (وهذا هو الاسم الذي يطلقه «كانط» على العقل الإنساني من حيث اشرافه على الممارسة العملية للسلوكات ومقابل «العقل المحض» الذي هو العقل الإنساني من حيث بحثه عن معرفة العالم)... وهكذا يصبح بإمكاننا وضع صيغة عامة وعقلانية تأذن بتوجيه الفاعلية تلقائياً وفي كل لحظة: «تصرف بحيث تستطيع جعل دافع فعلك قاعدة كلية».. (ويصبح الفعل مداناً في اللحظة التي نجعله فيها كليّاً مما يقودنا إلى تناقض منطقي: فتعميم مبدأ الكذب من شأنه بحدّ ذاته أن يُدمر هذا المبدأ.. إذ إنّه لن يبق هناك من ينخدع بأي شخص آخر)[2].

وقد استخلص «كانط» من هذه القاعدة قاعدتين أخريتين (ليستا في الواقع سوى مظهرين مختلفين لها):

أ-يجب احترام فكرة الكلية، فهي القاعدة لكل أخلاقية حينما وجدت.. أي لدى كل كائن إنساني. وهذا ما يؤدي إلى قاعدة وجوب اعتبار الإنسان دائماً «كنهاية بحد ذاته»، أي كـ«مطلق» (لكونه يحمل مبدءاً مطلقاً)، وتجنب اعتباره أبداً كوسيلة... وينتج عن ذلك إدانة الفسق مثلاً ولاسترقاق لأنهما يعنيان جعل المرأة أو الرجل أداة للملذّات أو للعمل.

[1] – فرانسوا غريغوار – المذاهب الأخلاقية الكبرى – ترجمة قتيبة المعروفي – منشورات عويدات – بيروت – باريس – ط -3 -1984 ص 113.

[2] - فرانسوا غريغوار – المصدر نفسه - ص 115.

ب ـ يجب على كل كائن بشري: أن يتصرف بحيث يشعر بنفسه «كموضوع ومشرع» في الوقت نفسه. ذلك أنّه بالنظر لكون الإنسان مطلق، فهو لا يستطيع الخضوع في سلوكه لأية قاعدة خارجية، بل يخضع للقواعد النابعة عن إرادته الذاتية فحسب ولكن يجب على هذه الإرادة أن تتذكر أنّ الاشخاص الآخرين هم أيضاً مطلقون، فلا يستطيعون بالتالي الشعور بالإلتزام تجاه قانون أخلاقي إلاّ إذا كان صانعه ذاته ـ وهو المساوي لهم ـ يشعر بالخضوع له[1].

مذاهب ما بعد كانط

ولبيان جدل الإنقطاع والتحولات التي تقلَّب فيها الغرب سنعرض بعض المذاهب التي تخللت العقل الأخلاقي الغربي بعد كانط. وهي على الجملة ذهبت إلى النظر في الأخلاق بوصفها معطىً وضعياً ومجتمعياً. وهي على الوجه التالي:

1- المذهب الانفعالي: يمثله الفيلسوف الإنكليزي التجريبي ديفيد هيوم (1711 ـ 1776) وهو يرى أنّ المعارف الحقيقية هي المعارف التي يكتسبها الإنسان عن طريق الحس، يعني أن القيم واللزوميات الأخلاقية منشؤها الانفعالات الداخليّة عند الأفراد لا أن منشأها واقعي وعيني. ويعدّ المذهب الإنفعالي واحداً من المذاهب الأخلاقية غير التوصيفية. ويتفق هذا المذهب مع المذهب الأشعري (لدى المسلمين) في أنَّه لا يرى إلى أنَّ للأحكام الأخلاقية منشأً واقعياً.

2- المذهب الإجتماعي: مؤسسه إميل دوركهايم (1919 - 1858) (Emile Durkhiem)، معتقده الأخلاقي على أربعة أحياز:

أ ـ لا وجود للأخلاق من دون المجتمع.

ب ـ المجتمع يملك شخصية مستقلة عن الأفراد.

ج ـ لا بد من اتباع المجتمع في الأخلاق فهو الذي يحدد معادلة الحسن والقبيح.

د ـ معرفة الأعمال الحسنة والقبيحة تكون بالرجوع إلى أخلاقيات المجتمع وآدابه وتقاليده.(...)

3- مذهب المنفعة: تبنّاه الفيلسوف جرمي بنتام 1848 ـ 1832 (Jerme Benthams) وجون ستيوارت ميل 1806 ـ 1873 (Jhon Stuart Mill) وليس هذا المذهب سوى نسخة معدَّلة من الأبيقورية « فاللذة عند بنتام هي الخير الوحيد والألم هو الشر الأوحد » ويقول جون ستيوارت مل:

---

[1] – المصدر نفسه – ص 116.

« اللذة هي المبتغى الأوحد». فهما يشتركان مع أبيقور في القول ، بأنَّ السعادة هي الخير بالذات ، والسعادة ليست سوى اللذة. ولقد رأى هذان الفيلسوفان أنَّ المشكلة الأساس في الأبيقورية، هي كونها تهتم بالفرد ومصالحه، وتغفل المنفعة العامة(...) على أنَّ الفيلسوفين يختلفان حول كون المنفعة العامة هدفاً أو وسيلة ، رغم اتفاقهما على كونها مطلوبة، وخيراً أخلاقياً. «بنتام» يعتقد أنَّها وسيلة للوصول إلى السعادة الشخصية. أمّا ستيوارت مل فيعتقد بكونها هدفاً ومطلوباً أصلياً.(...)[1]

4- المذهب العاطفي: جاء هذا المذهب كتعديل لمذهب المنفعة العامة، حيث يؤمن العاطفيون عموماً بأنَّ الأفعال التي لها صفة فردية من جميع الجهات لا تقع ضمن دائرة التقييم الأخلاقي(...) من أبرز ممثلي هذا المذهب: آدم سميث (1723-1790) (Adam Smith) الاقتصادي وفيلسوف الأخلاق الإنكليزي المعروف، والألماني آرثر شوبنهاور (1798-1860) (Arthur Senopenhauer) والفرنسي أوغست كونت (1798-1857) (Augeste Compt).

5- مذهب القوَّة: يعدّ هذا المذهب ـ الذي دعا إليه الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه (1844 ـ 1900) ـ ردَّة فعل على الأخلاق المسيحية التي تستند إلى المذهب الأخلاقي الرواقي هذا التأثر بالرواقية أدَّى إلى اتجاهات أخلاقية سلبية تدعو الناس إلى الاستسلام للقضاء والقدر، ومن هنا، شعر نيتشه بأنَّ من يتربىّ على هذا المذهب، سوف يكون إنساناً خاملاً مستعداً لتحمل الظلم، فانبرى لمواجهة هذا المذهب الأخلاقي ، وثار في وجه الأخلاقيات المسيحية:» اعتراض نيتشه على المسيحية، هو أنّها تدعو إلى روحية العبودية في نفوس أتباعها» وتربيِّ إنساناً خاملاً وذليلاً، وهذه الأخلاقيات غير مقبولة ، وعلى المذهب الأخلاقي أن يربيِّ إنساناً فاعلاً ومؤثِّراً. وهو يقول عن المسيحية: «أنا أدين المسيحية وأحكم عليها بأقسى حكم أصدره مدَّعٍ حتى الآن، وأرى فيها أبشع صور التدمير أذمُّها وأعدُّها لعنة عظيمة، فهي ليست سوى ذل البشرية الخالدة».

يرى نيتشه أنَّ « القوّة» و «السلطة» أساس الأخلاق الفاضلة كلّها. وفي شرحه لنظريته الأخلاقية يرى أنَّ كل موجود حي يحب حياته، ويريد المحافظة عليها، وهذا الأمر يحتاج إلى القوة. لذا فإنَّ الإنسان الضعيف محكوم بالهزيمة والفناء.(...)

6- مذهب العقلانية المنفتحة: مع الفيلسوف النمساوي كارل بوبر (1902 ـ 1994) الذي احتلَّ موقعاً مميزاً في ثقافة القرن العشرين ويعدّ واحداً من أبرز فلاسفة العقلانية المنفتحة وفلسفة (1723-1790) العلوم، ستنتقل العقلانية الغربية إلى طور جديد كل الجدّة. وسيكون للأخلاق معنىً آخر

[1] – المصدر نفسه.

خارج الدائرة المثالية للأفلاطونية المحدثة وكذلك خارج دائرة الديالكتيك الهيغلي. يتخذ بوبر من المجتمعات القائمة في الغرب الأوروبي والأميركي نموذجاً لمفهوم المجتمع المنفتح جاعلاً من الديمقراطية الليبرالية المثال الأعلى للنظم الاجتماعية. وبذلك يكون الوسط العلمي ما يُرجع إليه كونه نموذج النقاش العقلاني القابل لكل النظريات والاقتراحات شرط أن يتم مناقشتها وتقييمها بحسب المعايير الموضوعية للمنهج العلمي(...) ولذا فإنَّ المسألة الأخلاقية تصبح أكثر جلاءً إذا ما وضعنا مطالبنا سلباً، أي إذا طلبنا القضاء على العذاب بدلاً من توفير السعادة»[1].

7- **المذهب الأركيولوجي:** في مرحلة متأخرة من رحلة العقل الفلسفي الغربي سيكون لتأويل الأخلاق بعدٌ مختلف. علماً أنَّ عمليات التأويل التي سنأتي عليها بعد قليل لم تغادر مؤثِّرات ما سبقها. إحدى أبرز محطات هذه الرحلة كانت مع الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو. ولعلَّ كتابه «تاريخ الجنسانيّة» المؤلَّف من ثلاثة أطوار، سيعدُّه النقَّاد، الوعاء الذي يحوي في طيَّاته فلسفته الأخلاقية. والسؤال الذي نواجهه هنا هو التالي: أيّة أخلاق تلك التي تقرّب إليها فوكو في «تاريخ الجنسانيّة»؟

هناك مَن قدَّم الإجابة تبعاً لقراءته للقصد «الفوكوي» فوجد أولاً أنَّ الأخلاق ضمن هذا الحقل تريد أن تتجاوز كل الأدبيات الفلسفية التي تُطرح عادة تحت هذا العنوان. وأول ما يفعله فوكو هو تأكيد الفصل بين الأخلاق (La Morale) وبين الإتيكا (L'éthique). وهذا الفصل يميِّز بين الأخلاق باعتبارها منظومة القيم والأوامر والنواهي التي تنتصب في مستوى الشخصية القمعية للمجتمع، وبين سلوك الأفراد الذي لا يمكن اعتباره مقدماً أنّه مندمج في الأخلاق أو خارجي عنها.

لا شك بأنّ المذاهب السبعة التي ذكرناها، تتداخل في ما بينها ويتغذى كل منها مما سبقه. إلاّ أنّ تطورات النقاش الأخلاقي في الغرب. وخصوصًا في الأحقاب الأخيرة من القرن العشرين أطلقت كمية هائلة من التأويلات يمكن القول أنّ بعضها يمكن أن يُطلق عليه مذهبًا أخلاقيًا. كالذي سوَّقته البروتستانتية الإنجيلية في أميركا بعد صعود المحافظين الجدد.

[1]- المصدر نفسه.

فضاء الكتب

ـ «بعد الفضيلة»

للفيلسوف الاسكتلندي ألسدير ماكانتاير

نقد حداثة الأخلاق الناقصة

قراءة وتحليل: خضر إبراهيم

ـ «نقد السلطة من منظور أخلاقي»

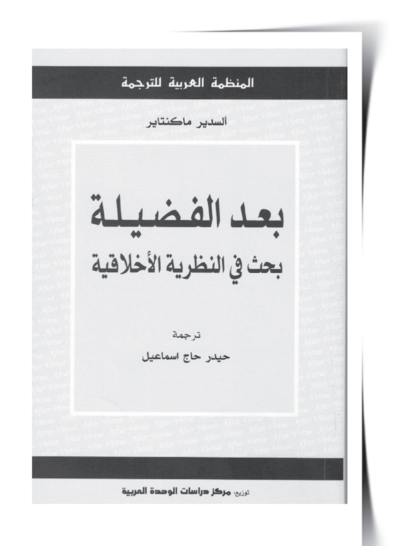
للباحث الإيراني عماد أفروغ

رؤية إسلامية في السياسة الأخلاقية

قراءة وتحليل: مصطفى المنصوري

«بعد الفضيلة»
للفيلسوف الأسكتلندي ألسدير ماكنتاير
نقد أخلاق الحداثة الناقصة

قراءة وتحليل: خضر إبراهيم



فكرة تأليف هذا الكتاب ـ كما يقول مؤلفه الفيلسوف الاسكتلندي ألسدير ماكنتاير ـ نشأت من تفكير مليّ وطويل بعد صدور كتابه الاول حول الفلسفة الأخلاقية. كما نشأت من عدم الرضا المتزايد عنده حيال الفلسفة الأخلاقية كمنطقة بحث مستقلة ومنعزلة. الفكرة المركزية لأعماله السابقة مثل «تاريخ موجز للأخلاق»، و «العلمنة والتغيير الأخلاقي (1791)، كانت تتمثل في هدفه بأنّ يتعلم الناس من التاريخ والانثروبولوجيا مجمل أنواع الممارسات الأخلاقية والمعتقدات والمخططات الفكرية. لكن النقطة الأساسية في عمل المؤلّف هي نقد الرأي القائل بأنّ الفيلسوف الأخلاقي يمكنه ان يبحث في المفاهيم الأخلاقية بمجرد التفكير بأسلوب الفيلسوف النظري، كما تعبر عنه مدرسة اكسفورد. فالمؤكد عنده ان طبيعة المجتمع الأخلاقي والحكم الأخلاقي في المجتمعات الحديثة هي من النوع الذي لا يكون ممكناً معه اللجوء إلى معايير أخلاقية بطريقة كانت ممكنة في أزمنة وأمكنة أخرى.

أما مصدر هذا التوجه غير التقليدي في منظومة ألستر ماكنتاير الفلسفية فترجع إلى تجربته الغنية في الحقل الأكاديمي والفكري. إذ عندما كان ماكنتاير مساهماً في تحرير مجلة «المفكر الجديد» (The New Reasoned) تركّز عمله الفكري على الرفض الأخلاقي للستالينية. فكثيرون ممن رفضوا الستالينية قاموا بذلك عبر العودة إلى توسل المذهب الليبرالي الذي نشأت الماركسية من نقده، إلاّ

أنّه لم يجد مثل هذا المنهج سليماً في التصدي للاستبداد الستاليني. إذ أن الليبرالية على الرغم من طابعها النقدي للإستبداد، فإنّها في المقابل كانت تحتوي على استبداد من نوع آخر، يشكل في حقيقته نقضاً للفضيلة. وإذن، فإنّ المؤلف في رده على المواقف التي اتخذها المفكر الستاليني ليزك كولاكوفسكي يؤكد على عدم قدرة الإنسان ان ينعش الأخلاقي داخل الماركسية بمجرد اتخاذ وجهة نظر ستالينية عن التطور التاريخي، ويضيف أخلاقاً ليبرالية إليها (New Reasoner 7, p.100). وعلاوة على ذلك، فقد توصل إلى أنّ الماركسية ذاتها كانت تعاني من فقر أخلاقي خطير بسبب ما ورثته من المذهب الفردي الليبرالي، وكذلك بسبب افتراقها عن المذهب الليبرالي نفسه.

النتيجة التي توصَّل اليها المؤلف والمتجسدة في هذا الكتاب، هي ان نواقص الماركسية واخفاقاتها نشأت من المدى الذي تجسّدت فيه روح العالم التحديثي. إنّ هذه النتيجة المتطرفة والقاسية، لا تعود إلى معظم اولئك الذين توجه اليهم المؤلف بالنقد، مثل إريك جون، وج. م. كاميرون، وآلان ريان. كما إنّ اللوم في الوصول إلى تلك النتيجة يجب الا يعزى ـ كما يقول ـ إلى أصدقائه وزملائه مثل هاينز لوباز، وماركس، وارتوفسكي.. بل يرجع إلى استيعاب المؤلف ـ وبحكم كونه مفكراً أصيلاً ـ مجمل التراث الأخلاقي منذ اليونان وصولاً إلى عصور الحداثة.

محتوى الكتاب ومراميه

الى مقدمتَيْ المترجم المؤلف يضم الكتاب تسعة عشر فصلاً تناولت القضايا الأخلاقية في ابعادها المختلفة. ويمكننا ان نذكر مجموعة من هذه القضايا التي شكلت أبرز عناوين الفصول منها:

1ـ طبيعة الخلاف الأخلاقي اليوم ومزاعم المذهب العاطفي2 ـ المذهب العاطفي: المحتوى الإجتماعي والبيئة الاجتماعية 3ـ الثقافة السلفية ومشروع التنوير التسويغي للأخلاق 4ـ بعض نتائج إخفاق مشروع عصر التنوير 5ـ الحقيقة الواقعية، الشرح والخبرة 6ـ فضائل المجتمعات البطولية 7ـ الفضائل في أثينا 8ـ شرح أرسطو للفضائل 9ـ طبيعة الفضائل10ـ العدالة كفضيلة 11ـ بعد الفضيلة: نيتشه أو أرسو، تروتسكي.

هذه العناوين التي ذكرناها هي حصيلة من عدد من المبادئ استند اليها الفيلسوف ألسدير ماكنتاير (Alasdair Macintyre) لتأسيس نقاشاته، وتقييماته، وانتقاداته للفضيلة السائدة في زمنه وقبل زمنه، أي منذ ما بعد الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس، وهي:

1ـ مبدأ سوسيولوجي مفاده ان المجتمع قبل الفرد، فالمجتمع يحتل مرتبة الأولوية في الواقع

وفي الاعتبار، في حين يحتل الفرد المرتبة الثانوية.

2ـ مبدأ تاريخي وقد دلَّ على أن الأخلاق تابعة للتاريخ، أو لها علاقة بالتاريخ، ففضائلها تتغير من زمن إلى زمن. فليس هناك فضائل أخلاقية مطلقة.

3ـ مبدأ غائي (Telos)، أي أن للفضائل غايات ترمي إليها وليست بالأمور الاعتباطية المتروكة للفرد أو الأفراد ونزواتهم وتقلّباتها.

4ـ مبدأ أخلاقي، وبالمعنى الدقيق، ومفاده، مصلحة المجتمع فوق كل مصلحة، وهو مبدأ أرسطو.

شكلت هذه المبادئ ما يشبه المطرقة النيتشوية والتي نزل بها ماكنتاير على الفلسفات الفردية من أولها إلى آخرها، وبخاصة بعد إخفاق مشروع عصر التنوير (Yhe Enlightenment).

وفي العودة إلى الميدان الأخلاقي، نستطيع القول أنّه وردت في مؤلفات أرسطو الأخلاقية والسياسية فكرة فيليا (Philia) أو المحبة التي عرفت في كتاب: السياسة ب أنّها «إرادة العيش معاً» فتكون النتيجة المباشرة لتعريف "فيليا" بتلك الطريقة هي اعتبارها واجتماعية الإنسان شيئاً واحداً. كما أننا نجد أرسطو في كتاب السياسة (Politics) يميز بين نمطين للحياة الانسانية، هما: العيش اي مجرد العيش وهو صفة القرية والمنزل، والحياة الجيدة التي هي صفة مجتمع المدينة وحده (Polis). في مجتمع المدينة تصير "فيليا" أكثر تعقيداً، فهنا نجد العدالة (وليس الحب المبني على القرابة، كما هو الحال في المنزل وفي القرية) هي الأقرب إلى مفهوم «فيليا».

أمّا في كتاب الأخلاق اليوديمية يذكر أرسطو أن فيليا والعدالة تشتملان على المساواة. فيضيف أرسطو «فيليا» ب أنّها عدالة خاصة، في حين يصفها في الأخلاق النيقوماخية بالقول إنّها تشبه العدالة. وفي الكتاتبين المذكورين كليهما قيل إنّ فيليا تتضمن العدالة. (راجع مقدمة المترجم ص7).

المراحل الثلاث للفضائل

تتحدد رؤية ماكنتاير للفضائل ضمن مراحل ثلاث وضعها على الشكل التالي: المرحلة الاولى تتعلق بالفضائل بوصفها صفات ضرورية لتحقيق الخيرات الداخلية في الممارسات، والثانية تعتبرها صفات تسهم في خير الحياة كلها، والمرحلة الثالثة تربطها بالسعي وراء خير الكائنات الإنسانية، وهو المفهوم الذي لا يمكن صياغته والحيازة عليه إلاّ من داخل التقليد الاجتماعي المستمر في التطورهناك فلاسفة آخرون انطلقوا من نظر في العواطف أو الرغبات أو من شرح مفهوم ما للواجب أو الخير. وفي الحالتين كان النقاش عرضة بأنّ تحكمه باستمرار نسخة ما من نسخ التمييز بين

الوسائل والغايات الذي تبدو بحسبه جميع النشاطات الانسانية مملوكة كوسائل لغايات موجودة أو مقررة. أو هي ببساطة ذات قيمة في ذاتها، وربما في الاحتمالين كليهما. إنّ ما تبعده هذه البنية عن النظر ـ كما يكتب ماكنتاير ـ هو تلك الاشكال المستمرة من النشاط الانساني الذي يجب اكتشاف وإعادة اكتشاف الغايات والوسائل المطلوبة للسعي وراءها وطلبها، وبذلك هي تحجب مكانة الطرق التي بها تخلق تلك الأشكال من النشاطات غايات جديدة ومفاهيم جديدة للغايات. (ص524) على هذا الأساس يقول ماكنتاير إنّ أهمية الابتداء من الممارسات في أي بحث في الفضائل تفيد بأنّ ممارسة الفضائل ليست ذات قيمة بذاتها، وإنما لها قصد آخر وهدف نحن نقيم ونثمن الفضائل عبر إدراكنا ذلك القصد والهدف – فأنت لا تستطيع أن تكون شجاعاً أو عادلاً، أو أي شيء آخر، بمعنى حقيقي من دون الاهتمام بتلك الفضائل لذاتها. ومع ذلك، فإنّ للفضائل علاقة بالخيرات التي توفر لها قصداً وهدفاً إضافيين مثل علاقة مهارة من المهارات بالغايات التي تحدثها ممارستها الناجحة، أو مثل علاقة المهارة بأهداف رغباتنا التي ممارستها الناجمة تمكننا من الحيازة عليها. كان الفيلسوف كانط محقاً باعتباره الأمر الأخلاقي ليس بأمر صادر عن مهارة أو عن حكمة، كما عرفهما. أمّا الخطأ الذي اقترفه فتمثل في افتراضه أن البديل الوحيد الباقي هو الامر أو الواجب الأخلاقي المطلق. ومع ذلك تلك كانت النتيجة التي يمكن أن يصل إليها الانسان، من دون أي أسباب ومبررات إضافية كنية للقيام بذلك الأمر. ذلك، لأن الخيرات الموجودة داخل الممارسات، لا يمكن تحقيقها من دون ممارسة الفضائل. فالغايات التي يسعى اليها الإنسان وفي مناسبات معينة هي فضائل أو امتيازات يتغير مفهومنا لها مع الزمن كلّما تغيرت أهدافنا.

من العناصر المهمة لكتاب «بعد الفضيلة» أن مؤلفه ألستر ماكنتاير حرص على تضمينه مجموعة من الآراء النقدية العميقة لنظرياته. وذلك يدل على ان النسخة التي بين أيدينا هي الطبعة الثانية من الكتاب. حيث أن الانتقادات الواردة في الصفحات الأخيرة منه كانت حصيلة نقاشات وردود على الأفكار والنظريات التي تضمنتها الطبعة الأولى. في هذا النطاق يصرِّح ماكنتاير بالملاحظات التي ساقها عدد من النقاد حول كتابه، ثم يعيد تلخيصها على الشكل التالي:

لقد أشار عدد من النقاد إلى نواقص في السرد النقاشي الرئيسي لكتاب بعد الفضيلة. وأبرزها عدم البحث الكافي والوافي في علاقة التقليد الارسطي الخاص بالفضائل بديانة الكتاب المقدس. فقد كتب جيفري ستوت مقالة بعنوان: فضيلة بين الخرائب، وظهرت في Zeitschrift fûr Systematishe Theologie und Religions-philosophie، وحدد فيها بعض الآثار غير السارة، إلاّ أنّها تحمل أهمية كبيرة. فمنذ لحظة المجابهة بين ديانة الكتاب المقدس والمذهب الأرسطي تطلب السؤال

جواباً عن العلاقة بين المطالب الخاصة بالفضائل الإنسانية ومطالب الناموس المقدس والوصايا السماوية. فكان ـ على المؤلف كما يصرح ـ إجراء تسوية بين ثيولوجيا الكتاب المقدس والمذهب الأرسطي، تفيد بأنّ الحياة المكونة بجزء رئيسي منها من إطاعة للناموس ستعرض عرضاً كاملاً تلك الفضائل التي من دونها لا يستطيع البشر أن يحققوا غايتهم (Telos). الأمر اللاّفت أن المؤلف يعترف بصوابية الكثير من الردود والمناقشات، باعتبار أنّها أغنت أفكاره ولم تقلل من أهميتها.

يعتبر كتاب «بعد الفضيلة» من الناحية النقدية ومن وجوه أخرى، كتاباً قيد الصنع. اي أنّه يستكمل بالنقاش والتفاعل النقدي. يقول ماكنتاير في هذا الصدد: إذا كنت أستطيع الآن ان أتابع القيام بهذا العمل فالفضل في هذا يعود إلى الطريقة النقدية التي اسهمت في إثراء الكتاب، والتي أسهم بها الكثير من الفلاسفة ـ والسوسيولوجيين والأنثروبولوجيين والمؤرخين».

لا حاجة لتكرار القول، إنّ الاطروحة الرئيسية لكتاب «بعد الفضيلة»، هي ان التقليد الأخلاقي الارسطي هو افضل مثلٍ في حوزتنا لأنّه يتميز بمقدار عالٍ من الثقة بمصادره الابستيمولوجية والأخلاقية. غير ان الدفاع التاريخي عن ارسطو لا بد له من ان يعتبره بعض النقاد المتشككين مغامرة متناقضة ودونكيشوتية غير عملية. والسبب أنّ ارسطو نفسه في شرحه للفضائل لم يكن مؤرخاً من اي نوع، بالرغم من ان بعض المؤرخين البارزين ومن بينهم فيكو وهيغل كانوا أرسطيين بمقدار ما.

الكتاب: بعد الفضيلة ـ بحث في النظرية الأخلاقية.

المؤلف: ألسدير ماكنتاير.

المترجم: حيدر حاج إسماعيل.

إصدار: المنظمة العربية للترجمة ـ بيروت ـ 2013.

«نقد السلطة من منظور أخلاقي» للباحث الإيراني عماد أفروغ

رؤية إسلامية في السياسة الأخلاقية

قراءة وتحليل: مصطفى المنصوري



«نقد السلطة من منظور أخلاقي» كتاب للباحث الإيراني عماد أفروغ صدرت ترجمته إلى العربية حديثاً عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي في بيروت.

يندرج هذا الكتاب ضمن سلسة المؤلفات التي يعكف المركز على نقلها إلى اللغة العربية، والتي تلقي الضوءعلى الفكر السياسي الإسلامي بأبعاده المختلفة وخصوصاً منها البعد الأخلاقي.

وهذا الكتاب على الرغم من موضوعاته المتعددة العناوين إلاّ يركّز على معالجة مشكلة الأخلاق في العمل السياسي بميادينه المختلفة. ولذلك سيلاحظ القارئ أن الكتاب هو مجموعة دراسات نظمها المؤلف وتصبو إلى غاية واحدة، وهي محاولة ضبط ممارسة السلطة بضوابط أخلاقية ولو بالمعنى العام للأخلاق. فالحرية والعدالة والنقد وضوابطه، إنما هي جميعاً موضوعات تهدف إلى تقييد السلطة، و يمكن القول انها مفاهيم تؤطّر عمل السلطة بإطار أخلاقي.

بين الأخلاق والسياسة والسلطة

تشكل الأخلاق والسياسة ومفهوم السلطة الإطار العام للأبحاث الواردة في هذا الكتاب. غير ان الكاتب عمل على ألا تبقى معالجته للمسألة الأخلاقية مسألة نظرية مجردة، ولذلك

استند إلى تجارب اساسية في تاريخ الإسلام، منذ البعثة النبوية الشريفة وصولاً إلى التجربة الإسلامية في إيران المعاصرة. ووفقاً لهذه المنهجية الجامعة بين الجانب النظري والتجارب التاريخية، برزت العناوين للوهلة الاولى وكأنها. غير ان واقع الأمر ليس كذلك. فحين نقرأ المباحث نلحظ ترابطاً منطقياً حيث القضية الأخلاقية محورية في جميع الأبحاث. يمكن ان نستدل على ذلك من خلال العنوان التي جاءت على الترتيب الفهرسي التالي: الإسلام والعولمة، الحقوق الثقافية ودور الدولة، مفهوم الحرية ونظريات حرية الصحافة، الأسئلة الأساسية حول العلاقة بين الأخلاق والسياسة، الديموقراطية الدينية كفلسفة سياسية ناشئة، مبادئ التجديد الديني ونطاقه عند الإمام الخميني، آراء جون راولز عن العدالة، المجتمع المدني وموقعه في إيران، النقد في الجمهورية الإسلامية؛ الجوهر، والضرورة، والأركان.

ولا شك فإن ما دفع بالكاتب إلى خوض هذه التشكيلة الواسعة من الموضوعات والقضايا، يكمن في محاولته تسليط الضوء على مفهوم السلطة وممارساتها الأخلاقية. ومن المفيد القول ان محاولة كهذه هي ذات أهمية أساسية في الفلسفة السياسية، حيث كانت السلطة وما زالت موضوعاً للدرس في علوم عدة. ومن هنا تعددت الفروع العلمية التي يضاف اليها وصف السياسي، فيقال مثلاً: علم الاجتماع السياسي، والفقه السياسي، والفلسفة السياسية، وعلى هذه يقاس ما سواها من علوم شغلها التنظير للسلطة والبحث عنها. ولعلنا لا نجازف إذا حكمنا بأنّ مثل هذه المعالجات لا تشي بمبالغة تنظيرية لا يحتاجها الواقع؛ وذلك أن السلطة هي مكمن المخاطر وقلما تنجو سلطة من سهام النقد الذي يوجه اليها من هنا وهناك مصيباً كان هذا النقد أم مجانباً للحقيقة أو منطلقاً من الغرض والهوى الضلل.

الديموقراطية الدينية والقضية الأخلاقية

نستطيع التصريح بأنّ طرح الديمقراطية الدينية شكل محوراً أساسياً في هذا الكتاب، ففي مجال الكلام على على هذا الطرح كمصطلح يجري تداوله في الساحة الثقافية في إيران منذ نحو أربعة عقود، يحاول الكاتب مقاربة الموضوع من خلال السؤال التالي: كيف يمكن ان توازن الديموقراطية الدينية بين الديموقراطية والثيوقراطية كنظامين للحكم؟ وبالتالي كيف يمكن الجمع بين حكم الشعب وحكم الله؟ في جوابه يرى المؤلف: إنّ

لحكم الشعب جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً؛ فالجانب السلبي يدل على امتناع ولاية شخص أو فئة خاصة على الآخرين، بينما يشير الجانب الايجابي إلى إمكانية ولاية شخص أو فئة على الآخرين عن طريق صناديق الاقتراع. من الواضح ان الوجه الايجابي للديموقراطية لا يجتمع عقلياً وجوهرياً مع حكم الله؛ كامتناع الجمع بين مفهوم العقل القائم بالله والعقل القائم بذاته. لكن ينطبق وجهه السلبي على الثيوقراطية بصورة كاملة. إنّ مفهوم الشعب يحتمل الكثير من التأويل، كما يحمل معه الكثير من الغموض والتعقيد، وحصره في الغالبية الانتخابية واختيار جماعة منتخبة لتسير الامور، يثيران نقاط استفهام عدة. فما هو الضمان ان تهتم الحكومة المنبثقة من اصوات الشعب بالجوانب الأخلاقية والروحية أو تعمل وفق مصالح الشعب الحقيقية ومتطلباتهم الواقعية؟ أليس من الممكن أن تؤدي صناديق الاقتراع إلى سلطة ديماغوجية ترجح المصالح الفئوية والشخصية على المصالح العامة؟ مع هذا، فلا يمكن إنكار الايجابيات الموجودة في هذا النوع من الحكم - أي الليبرالية الديموقراطية-، لا سيما ما يتعلق بحقوق الاشخاص الثابتة والطبيعية والمبدئية. ولعل من أهم هذه الحقوق محورية ـ حتى لو بقيت حبراً على ورق ـ كما يقول الكاتب، هو رفض الولاية المبدئية على الآخرين من قبل الاشخاص والجماعات. إنّ هذا الحق يضم بين جوانحه دلالات على الحقوق الاخرى؛ ومنها الحريات المدنية والاساسية، والتي ترتبط هي الاخرى بسائر حقوق الإنسان الاساسية والمصرّحة؛ كحق الملكية والحياة والحرية، كما يؤكد عليها جون لوك.

ودون الخوض في حيثيات تحقيق هذا الحق المبدئي وامكانيته في النظام الديموقراطي، وبعيداً عن جانبه السلبي، هل ثمة شيء من هذه الحقوق مطروح في الثيوقراطية؟ وفي حال وجود هذه الحقوق كما هو مصرح في الليبرالية الديموقراطية، أ هي فردية بحتة أم انها ذات طابع جماعي واجتماعي؟ وفي حالة فقدان نص ديني مباشر لهذه الحقوق، ألا يوجد في الدين ما يمنع الاهتمام بهذه الحقوق؟ من الواضح أننا ـ وبالنظر إلى محورية الأخلاق في الحكم الديني ـ لا نتوقع ـ حسب قول الكاتب ـ انحصار الاهتمام بالحقوق الفردية الموجودة لدى الليبرالية الديموقراطية. فالالتزام بالحقوق الاخلاقية والاجتماعية، ولا سيما الثقافية يضيق دائرة الحقوق الفردية بشكل طبيعي.

حكومة الفضيلة الأفلاطونية

إن أكثر الكلمات الرئيسية مثل: «الملكية» «حكومة الأشراف» و»الديمقراطية» التي تكون متداولة في وصف مختلف الحكومات، قد اخذت من اليونان وروما القديمة. فموضوع السياسة الرئيسي في جميع هذه المصطلحات كان شيئاً واحداً وهو توزيع السلطة بحيث يتم تعريف الحرية والسعادة البشرية على أفضل وجه. كان أفلاطون يعتقد بأنّ «الفضيلة» هي هدف السياسة. وأن العديد فقط سيدركون فهم هذا العلم فهماً كاملاً. وبزعمه أن علم السياسة له «نظرة عميقة في باب جميع الحقائق وكل الوجود". فالفضيلة تكتسب عن هذا الطريق ويمكن فقط للذين تلقوا التربية والتعليم أن يحكموا الآخرين. ومن وجهة نظر افلاطون، فإن أفضل شكل للحكومة هو حكومة «الحاكمون الفلاسفة» او»الفلاسفة الحاكمون». ويمكن أن تتجلى على شكل حكومتين «ملكية» أو «حكومة أشراف». ولكن القوانين الاصلية والاساسية باقية في مكانها. وكل ذلك من أجل الوصول إلى الشكل المطلوب من «الحكومة النموذجية" والحكومة الكاملة أي الحكومة «العادلة والصالحة» التي تختلف عن حكومة «الاشراف» والحكومة "الديمقراطية» والحكومة «الظالمة». ولهذا السبب أضاف افلاطون بعد ذلك «تعدد الحكومة الوسط» إلى هذه المجموعة. ولكن جميع هذه الاشكال «العادية والسابقة كانت موجودة عند اليونان المتحضرين وبين البرابرة غير المتحضرين"(Plato).

ولكن تلميذ افلاطون، أرسطو، قسم مختلف أشكال الحكومات إلى نوع آخر. وبزعمه فان من الممكن ان تكون الحكومة «مؤلفة من مجموعة أو من عدد كثير من المجموعات وأن تعمل على ضمان المصالح الشخصية أو المصالح المشتركة». وعلى هذا فإن هناك ثلاث حكومات وليس نوعاً واحداً من الحكومات الدينية «الملكية» و»حكومة الاشراف» او»النظام الدستوري». على كل حال، فارسطو وصل إلى هذا التصور في تحليله لاشكال حكومات عصره المختلفة، فالانظمة الحكومية لم تتوجه إلى حكومة الاشراف ولا نحو الديمقراطية، بل نحو نظام بين هذا وذاك». (Aristotle, Part V, Op. cit Book.2)

ثلاثة مقومات للسلطة الإسلامية

في بحثه عن مقومات السلطة الإسلامية يستعرض المؤلف تجربة الثورة الدستورية المعروفة بـ "المشروطة" ويُذكر ما وضعه آية الله النائيني من أفكار في هذا المجال.

يحدد الميرزا النائيني ثلاثة مقومات للدولة الاسلامية هي: مساواة الشعب والحكام امام القانون ـ والحرية من أغلال الأسر والاضطهاد ومشاركة الشعب في اتخاذ قرارات الحكم العامة واستشارة عقلاء الامة من قبل الحكام. ويؤكد على تقييد الحكم من خلال الإشراف، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتحديد صلاحيات الحكومة قانونياً، والمحافظة على النظام ومصالح الشعب، بدلاً من إرادة الحاكم، وأهوائه. والحكومة الشرعية ـ كما يراها النائيني ـ هي حكومة مقيدة محددة عادلة ومشروطة ومسؤولة، ويصف حاكمها بالمحافظ، والحارس، والقائم بالقسط والعدل، والمسؤول، والعادل.

يوجد الكثير في سيرة الرسول الأعظمﷺ، وأمير المؤمنين علي بن ابي طالب(ع)، النظرية والعملية، ما يؤشر على الحق المتبادل بين الامام والأمة، والوفاء بالمواثيق الاجتماعية، ولزوم البيعة، إلى جانب تأكيدهما على حق الناس في التمتع بالامن والاستقرار الداخلي والخارجي، والعدالة الاجتماعية، والمساواة امام القانون، وتقديم النصيحة للحاكمين، ومراقبة أفعالهم وسلوكهم. وللتأكيد على الجوهر الأخلاقي للحكم الإسلامي يشير الكاتب إلى الخطبة الـ 34 من نهج البلاغة وفيها:

"أيها النَاسُ! إنّ لي عليكُمْ حقّاً، ولكم عليَّ حقٌّ؛ فأما حقكم عليّ، فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كي لا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا، وأما حقّي عليكم فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين آمركم».

إن الامام(ع) ـ وفي هذه العبارة، يؤكد أن النصيحة للأئمة ليست حقاً فحسب؛ وإنما تعتبر تكليفاً دينياً يوضح موقع النقد وضرورة وجوده وأهمية حضوره في المجتمع. أمّا ما كتبه الإمام في عهده لـ مالك الأشتر، فإنه يفصل هذه الحقوق المتبادلة، ونشير إلى بعضها كالآتي:

حق التعليم والتربية الدينيين ـ حق المحبة والرحمة ـ حق الصفح والعفو ـ تكليف الحكام في الابتعاد عن الروح السلطوية والتمسك الصوري بالقانون. ـ الإلتزام بالحق والجدارة والكفاءة في توزيع المناصب. ـ حق العدل بوجهيه الجزائي والتوزيعي، والمودة والود بين الناس. ـ حق المشورة والمشاركة. ـ حق الوفاء بالعهود والمواثيق. ـ حق الحصول على الفرص المتكافئة والعدالة الاجتماعية، وتكليف الحكام بتجنب احتكار السلطة. ـ تكليف الحكام بتجنب الظلم والحدة.

إنها عبارات بالغة بليغة تدل على نظرية الوالي المسلم الخاصة إلى رعيّته وحقوقها،

دونما تمييز بين المسلم وغير المسلم، وحتى لو نظرنا اليها كوصايا أخلاقية، فهي تعبر عن فلسفة سياسية وانسانوية خاصة تقر في جانب منها بحقوق الإنسان المبدئية. وما يعطي لهذه الأحكام والوصايا الأخلاقية والتكاليف الشرعية ضمانة مضاعفة،هو التقيد بها من جانب حاكم المسلمين تحت كل الظروف المكانية والزمانية.

قصارى القول ان كتاب عماد أفروغ «نقد السلطة من منظور أخلاقي» يكتسب أهمية كبيرة واستثنائية في الزمن الراهن خاصة لناحية ما يغشى هذا الزمن من الأوهام الإيديولوجية، وأضاليل الاستبداد السياسي للسلطة.

الكتاب: نقد السلطة من منظور أخلاقي.

الكاتب: عماد أفروغ

ترجمة: محمد الواسطي وعبد الرزاق الجابري

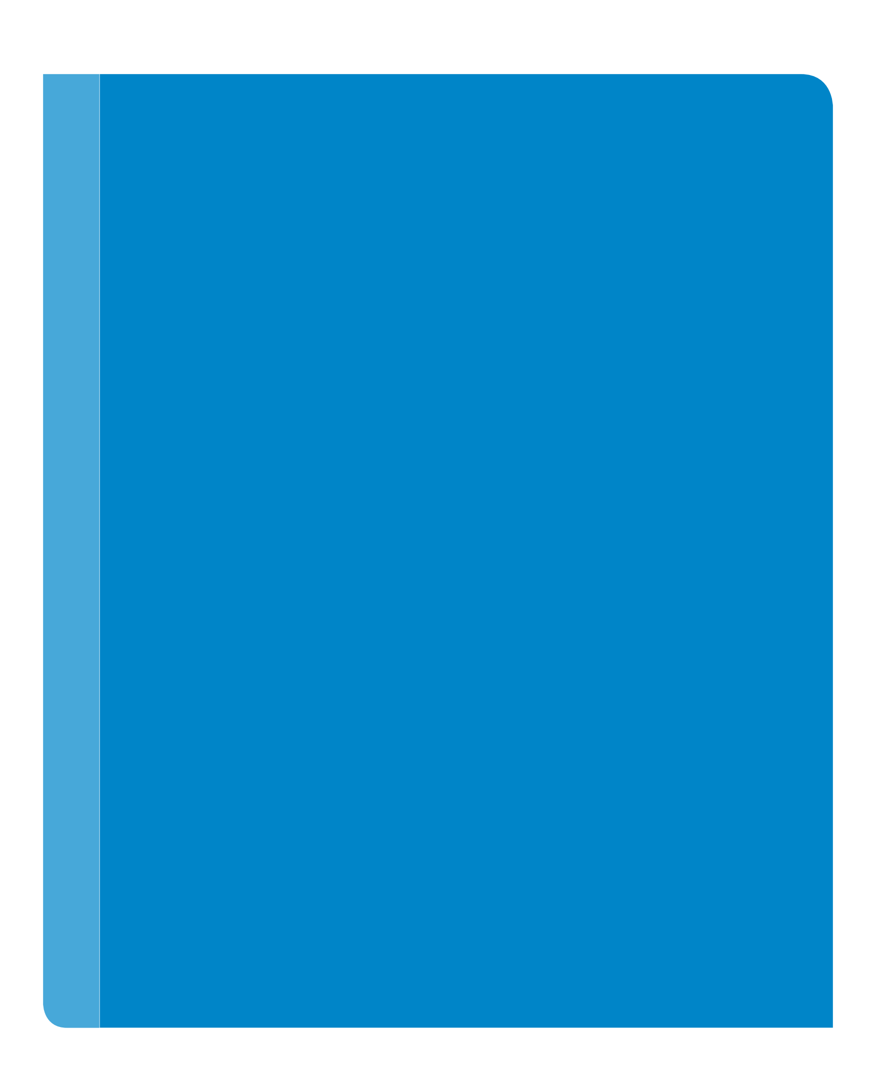
إصدار: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي- بيروت - 2014

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



« Le Monde des Concepts » comprend trois articles qui montrent les significations linguistiques, idiomatiques et historiques des deux concepts «éthique» et «Valeurs».

Le premier article du chercheur Ali Zeineddine, intitulé: «Éthique et valeurs - leur signification, terminologie et expérience », dans lequel l'auteur définit l'éthique et les valeurs en terme et signification linguistiques, en expliquant les circonstances qui ont conduit à leur émergence et leur développement dans le contexte de théories morales qui prévalaient à l'ère des Lumières et de l'héritage philosophique grec.

Le deuxième article du chercheur Jamil Kassem, professeur de philosophie et d'esthétique à l'Université libanaise, qui couvre les recherches et les définitions de «la philosophie de la valeur» tel qu'elle est abordée dans le domaine cognitif de l'ouest, tout en traitant avec le débat qui a eu lieu sur cette philosophie à partir d'un point de vue critique à l'ère grecque et l'ère de la modernité.

Le troisième article du chercheur palestinien dans la philosophie occidentale, Abdul Hamid Youssef, sous le titre: « les Doctrines éthiques, contexte historique, dirigeants et système cognitif de la modernité ». L'article met en évidence les doctrines éthiques les plus importants et les mouvements qui ont émergé au cours de la crise de la modernité occidentale et en particulier celle qui a coïncidé avec ce qui a été connu par le «Siècle des Lumières».

Dans « l'Espace des Livres », deux nouveaux livres ont été analysés:

Le premier, intitulé: « After Virtue », du philosophe écossais Alasdair Macintyre. Le livre a été analysé par l'écrivain et journaliste Khodr Ibrahim qui claire sur les principales idées et théories morales dans ce livre. L'auteur dit: « le but principal du livre du philosophe Macintyre c'est que les gens puissent apprendre de l'histoire et de l'anthropologie tous les types de pratiques éthiques et des croyances et plans intellectuelles ».

Le deuxième livre du chercheur iranien Imad Afrough, intitulé «Critiquer l'autorité d'un point de vue éthique ». Le livre est l'un de la série de publications que le Centre des Civilisations pour le Développement de la Pensée Islamique est actuellement en train de produire et traduire. Il parle de la pensée politique islamique contemporaine, notamment en termes de problèmes éthiques liés au pouvoir et à la façon de gérer la vie politique et sociale.

Rahman », un article du chercheur marocain Tarek Al Fatimi qui a présenté les piliers intellectuels fondamentaux sur lesquels se fonde la critique de Abdel Rahman des valeurs morales occidentales, en particulier la valeur du dialogue avec les autres. Il souligne également ses principales critiques des règles de dialogue, ses fondations et horizons philosophiques produits par la laïcité durant cinq siècles.

- Dans la section «Témoin», nous présentons la personnalité du philosophe américain d'éthique Josiah Royce, son autobiographie et ses principales théories sur les éthiques, à travers deux articles: le premier par l'auteur libanais Rawad Al Husseini, qui met en évidence l'autobiographie et l'éducation du philosophe et aborde les principaux piliers de sa philosophie morale. Le second article est une conférence extraite du fameux livre du philosophe Royce « The philosophy of Loyalty » et traduit en arabe.

Dans le Forum de l'Occidentalisme, nous avons choisi un entretien télévisé entre le philosophe allemand Hans Kung et le philosophe français Paul Ricœur sur la discussion des dimensions culturelles et intellectuelles de ce qu›on appelait la «Manifeste pour une éthique planétaire» qui a été publié après l'accord sur la création du Parlement des Religions du Monde en 1993.

Le débat a été organisé par ARTE et publié par la « Revue de l'amité Juteo », numéro 5, en 1998, en France.

- Dans le «Nous et l'Occident », M. Hachem Milani, rédacteur en chef du magazine Istighrab, a écrit un article intitulé: «L'occident selon Jamal Eddine Al Afghani ». Dans cet article, l'auteur souligne les principales positions intellectuelles de l'Afghani concernant l'occident, en particulier ceux qui ont comporté sa vision des valeurs du colonialisme et d'hégémonie sur les communautés et pays islamiques à l'est entre le 19ème et 20ème siècle.

- Dans les « Textes Revus », on lit deux textes relatifs à l'éthique; le premier par le philosophe musulman d'éthique Abou Ali Miskawayh (932-1030), intitulé «Valeurs d'amitié », et le second par le philosophe français contemporain Jean Joseph Gaux, intitulé «Allons nous Vers une esthétisation des valeurs», où il parle de l'émergence de valeurs dans l'époque des temps moderne et les développements qui ont conduit à des troubles et des crises dans l'ordre moral occidental en raison de l'influence de la modernité et ses techniques.

l’expérience historique qui a été témoin du conflit sur la Palestine entre les Arabes et le mouvement sioniste.

- « Qu’est-ce que la sociologie morale? », une conférence prononcée par le sociologue français Patrick Pharo qui traite de la signification épistémologique de la sociologie de la morale et de ses dimensions dans le contexte d’une stratégie développée dans la réflexion morale qui aide à relever les défis de la mondialisation et ses questions importantes posées aux communautés internationales et en particulier l’occident.

- Dans les « Cycles de la controverse », on trouve les articles et documents suivants:

- « Le teneur des éthiques du débat», un article de la chercheuse égyptienne Saad Abir qu aborde la philosophie morale du philosophe allemand contemporain J. Habermas, notamment en termes de sa quête pour établir un projet moral universel qui se repose plus sur la collectivité civilisée que sur l’individu, ce qui représente une rupture avec le système moral individuel sur lequel la modernité a été construite.

- Une discussion sur les idées et les thèses de James P. Sterba sur l’éthique, par le chercheur irakien et le professeur à l’Université de Najaf en Irak, Cheikh Mazen Mattouri. L’auteur discute les thèses de Sterba dans son fameux livre «Trois défis devant l’éthique» et en particulier l’idée du relativisme moral que l’auteur essayait de réfuter à partir d’un point de vue islamique.

- «La responsabilité morale en temps de guerre », par William F. Felice, penseur politique américain et professeur de sciences politiques à l’Université de Floride, qui aborde la structure du comportement de l’éthique des guerres et la façon dont elle est affectée par la politique, la société et la culture. Dans cet article publié par Social Justice Magazine en 2009, Felice essaie d’offrir une vision éthique sur les pratiques militaires et confirme l’illégalité de toutes les guerres, en principe, et particulièrement si le but de la guerre est de soumettre l’autre.

- « Les éthiques de Kant critiquée par l’occident », une recherche par le chercheur égyptien Ghaidan Sayyid Ali, dans laquelle il critique ce qu’il appelle l’extrémisme des éthiques du philosophe allemand Emmanuel Kant, en se référant aux œuvres du penseur arabe Toufik Tawil à cet égard.

- « La critique des valeurs du dialogue selon le penseur arabe Taha Abdel

L'article est rédigé par Shyh Jenfu, professeur de philosophie et président de l'Université Dong Hwa en Chine il a abordé la polémique européenne sur les œuvres du philosophe français Jack Derrida, en particulier sur sa philosophie morale dans le cadre de ses théories de déconstruction.

« Les valeurs de la modernité», une étude faite par le chercheur et penseur iranien Mohammed Reza Kramli. L'étude a pour but de démontrer les fondements théoriques de valeurs sur lesquelles repose la modernité occidentale depuis la Renaissance jusqu'à postmodernisme.

- «Vers une théorie universelle des valeurs», un article par le penseur égyptien Ahmad Abdel Halim Attieh.

L'auteur étude dans l'article le concept de la bonté morale du philosophe américain R. B. Perry (1876-1957). Il discute de l'importance et le rôle des valeurs dans le remodelage et l'ajustement de notre système mondial contemporain.

- « Vérité et politique», un article par le philosophe allemand Hannah Arendet sur la vérité et réside dans la sociologie politique. Il est publié en 1968 dans le journal "Between Past and Future". Dans cet article, Arendat essayait, à travers ses réflexions philosophiques, de trouver des réponses théoriques profondes après avoir été sévèrement critiqué à cause de ses positions sur le fameux procès d'Eichmann à Jérusalem ...

- « Les valeurs occidentales et le problématique de la signification», un article du professeur Sharifeddine Ben Douba, chercheur et professeur de philosophie à l›Université d›Alger. Il comprend une approche théorique de la notion d›éthique comme elle est abordée par la pensée de la modernité en Occident, théoriquement et pratiquement, et les problèmes cognitifs dans les deux cas.

- « Art, Ethique, Politique », un article par le philosophe italien contemporain Gabriele Bersa, membre de l'association internationale d'esthétique, dans lequel il aborde le problème de la compréhension de la relation entre l'art et l'éthique, et l'importance de cette relation dans l'évolution de la société humaine.

- «Mesures scientifiques et éthiques», un article du sociologue libanais Khalil Ahmad Khalil, dans lequel il propose une approche du concept des mesures fondées sur la relation étroite entre la science et l'éthique. Dans la deuxième partie de son article, il applique sa théorie sur le comportement de l'éthique politique dans

Sommaires de la qautrieme édition

Le numéro 5 du magazine Istighrab, dont le sujet est axé sur les valeurs et l'éthique, comprend des articles et des études faites par des philosophes, penseurs et chercheurs distingués de l'Europe, l'Amérique et les deux mondes arabe et islamique.

Voilà les résumés des principales critiques et théories morales inclus dans les articles et documents de ce numéro.

L'éditorial, intitulé «L'éthique dans l'isolement», le rédacteur en chef, M. Mahmoud Haidar, donne un aperçu de la substance globale des fins des articles. Il met en évidence les principales théories morales qui ont préoccupé la civilisation humanitaire contemporaine durant les cinq derniers siècles, tout en critiquant les valeurs de la modernité et de leurs piliers éthiques.

Les sujets et les documents inclus dans ce numéro sont répartis sur les sections respectives, comme suit:

- Dans la section « Entretiens », il y a deux interviews; la première est conduite avec le défunt philosophe français Michel Foukault, et la seconde avec le penseur égyptien Mahmoud Ismail Abdel Razzak

L'interview avec Foucault, «le retour de la morale », a été faite quelques jours avant son décès, au printemps 1984, et s'est basée sur l'éthique dans l'Ouest. Cette interview met en évidence la grande quantité des idées qu'il a présenté brièvement en ce qui concerne les principales théories sur lesquelles il a travaillé tout au long de son expérience philosophique et son éducation universitaire.

La deuxième interview examine les points de vue du professeur Abdel Razzak sur la position des changements intellectuels qui se déroulent dans l'Ouest depuis le début de la modernité jusqu'à présent, en particulier en ce qui concerne la relation tendue entre les valeurs religieuses islamiques et les valeurs laïques occidentales.

Le « Dossier » comprend les études et les articles suivants:

- «Derrida et le problématique de l'éthique», un article publié dans la revue « Concentric » en janvier 2003.

Table des matières

that led to their emergence and development in the context of moral theories that prevailed in the Age of Enlightenment and the Greek philosophical heritage.

The second article of the researcher Jamil Kassem, professor of philosophy and aesthetics at the Lebanese University, which covers researches and definitions of “The Philosophy of Value’ as discussed in the western cognitive field, while dealing with the debate that took place on this philosophy from a critical point of view in the Greek Age and modernity era.

The third article by the Palestinian researcher in Western philosophy, Abdul Hamid Youssef, under the title: “the Ethical Doctrines, Historical Background, Leaders and Cognitive System of Modernity”. The article highlights the most important ethical doctrines and movements that have emerged during the Western modernity crisis and particularly that which coincided with what was known the “Age of Enlightenment.”

In the “Book Space”, two new books were analyzed:

The first, titled: “After Virtue”, of the Scottish philosopher Macintyre Alasdair. The book was analyzed by the writer and journalist Khodr Ibrahim who sheds the light on the main moral ideas and theories in this book. The author says: “the main purpose of the book of the philosopher Macintyre is that people can learn from history and anthropology all types of ethical practices and intellectual beliefs and plans”.

The second book of the Iranian researcher Imad Afrough, titled “Criticizing Power from an Ethical Perspective”. The book is one of the series of publications that the Center of Civilization for Islamic Thought Development is currently producing and translating, and which underline the contemporary Islamic political thought, especially in terms of ethical problems related to power and how to manage the political and social life.

extracted from the famous book of the philosopher Royce “The philosophy of Loyalty By: Josia Royce the Macmillan New York 1930” and translated into Arabic.

In the “Occidentalism Forum” section, we chose a television debate between the German philosopher Hans Kung and the French philosopher Paul Ricœur on the discussion of the cultural and intellectual dimensions of what was known as the “Declaration of a Global Ethic” which was issued after the agreement on the establishment of the Parliament of the World’s Religions in 1993.

The debate was organized by ARTE TV Channel and published by “Revue de l’amité Juteo”, issue number 5, in 1998, in France.

- In the “We and the West”, Mr. Hachem Milani, the editor of Istighrab magazine, wrote an article titled: “The West in the Eyes of Jamal Eddine Al Afghani”. In this article, the author underlines Afghani’s main intellectual positions regarding the West, especially the ones that featured his vision of the values of colonialism and hegemony over the Islamic communities and countries in the East between the 19th and 20th century.

- In the “Retrieved Texts”, there are two texts related to Ethics; the first by the Muslim philosopher of Ethics Abou Ali Miskawayh (932-1030), titled “Friendship Values”, and the second by the contemporary French philosopher Jean Joseph Gaux, titled “Allons nous vers une esthétisation des valeurs”, where he underscores the emergence of values in the modernity times and the developments that led to troubles and crises in the Western moral order because of the influence of modernity and its techniques.

The “World of Concepts” includes three articles that show the linguistic, idiomatic and historical meanings of both concepts “Ethics” and “Values”.

The first article of the researcher Ali Zeineddine, titled: “Ethics and Values – their Meaning, Terminology and Experience”, in which the author defines Ethics and Values in linguistic term and meaning, explaining the circumstances

modernity was built.

- A discussion of the ideas and theses of James P. Sterba about ethics made by the Iraqi researcher and the professor at the University of Najaf in Iraq, Sheikh Mazen Mattouri. The author discusses Sterba's theses in his famous book "Three Challenges to Ethics" and particularly the idea of moral relativism that the author tried to refute from an Islamic standpoint.

- "Moral Responsibility in a Time of War", William F. Felice, American political thinker and professor of political sciences at the University of Florida, writes on the behavioral structure of wars' ethics and the way it is affected by politics, society and culture. In this article published by Social Justice Magazine in 2009, Felice tries to provide an ethical vision on military practices and confirms the illegality of all wars in principle, especially if the war's purpose is to subdue the other.

- "Kantian Ethics Criticized by the West", a research by the Egyptian researcher Ghaidan Sayyid Ali, in which he criticizes what he calls the ethics' extremism of the German philosopher Immanuel Kant, based on the writings of the Arab thinker Toufik Tawil in this respect.

- "Criticism of Dialogue Values According to the Arab Thinker Taha Abdel Rahman", an article by the Moroccan researcher Tarek Al Fatimi who presented the basic intellectual pillars on which Abdel Rahman criticism of the western moral values, especially the value of dialogue with others, was based. He also highlights his main criticisms of the dialogue rules, foundations and philosophical backgrounds produced by secularism over five centuries.

In the "Witness" section, we introduces the personality of the American philosopher of Ethics Josiah Royce, his autobiography and his principal theories on ethics, through two articles: the first by the Lebanese author Rawad Al Husseini who highlights the philosopher's autobiography and education and tackles the main pillars of his moral philosophy. The second article is a lecture

- “Western Values and Significance Issue”, an article by Professor Sharifeddine Ben Douba, researcher and professor of philosophy at the University of Algiers. It includes a theoretical approach of the ethics concept as addressed by modernity thought in the West, theoretically and practically, and the cognitive problems raised in both respects.

- “Art, Ethique, Politique” (Art, Ethics, Politics), an article by the contemporary Italian philosopher Gabriele Bersa, member of the World Association of Aesthetics, where he addresses the problem of understanding the relationship between art and ethics, and the importance of this relationship in the evolution of human society.

- “Scientific and Ethical Measures”, an article by the Lebanese sociologist Khalil Ahmad Khalil, in which he offers an approach of the measures’ concept based on the close relationship between science and ethics. In the second part of his article, he applies his theory on the political ethics’ behavior in historical experience that witnessed the conflict over Palestine between the Arabs and the Zionist movement.

- “Qu’est-ce que la sociologie morale? » (What Is Moral Sociology ?), a lecture made by the French sociologist Patrick Pharo that deals with the epistemological significance of the sociology of morals and its dimensions in the context of a strategy developed in moral reflection that helps meet the challenges of globalization and its serious questions asked to the international communities and particularly the West.

- The “Circles of Debate” contains the following articles and papers:

- “The Purports of the Debate Ethics”, an article by the Egyptian researcher Abir Saad who approaches the moral philosophy of the contemporary German philosopher J. Habermas, especially in terms of his quest to establish a universal moral project based more on the civilized collectivity than on the individual, which represents a departure from the individual moral system upon which

The second dialogue reviews Professor Abdel Razzak's points of view on the position of intellectual changes taking place in the West since the start of modernity up to this date, especially in terms of the tense relation between the Islamic religious values and the western secular values.

The "Issue" includes the following articles and papers:

- "Derrida and the Problem of Ethics", an article issued by Concentric magazine in January 2003.

The article is written by Shyh-Jen fuh, professor of philosophy and president of Dong Hwa University in China, in which he addressed the European controversy over the works of the French philosopher Jack Derrida, especially on his moral philosophy in the context of his Deconstruction Theories.

- "The Values of Modernity", a study by the Iranian researcher and thinker Mohammed Reza Kramli. The study focuses on demonstrating the theoretical foundations of values upon which the western modernity has been based since Renaissance until Postmodernism.

- "Towards a Universal Theory for Values", an article by the Egyptian thinker Ahmad Abdel Halim Attieh.

The author studies in the article the concept of moral goodness of the American philosopher R. B. Perry (1876-1957). He discusses the importance and role of values in reshaping and adjusting our contemporary world system.

- "Truth and Politics", an article by the German philosopher Hannah Arendet about the truth and lies in the political sociology, published in 1968 in "Between Past and Future" newspaper. In this article, Arendat was trying, through her philosophical reflections, to come up with deep theoretical responses after she was harshly criticized because of her positions over the famous trial of Eichmann in Jerusalem…

Abstracts of Issue n°4

Issue n°4 of Istighrab, whose subject is centered on the values and ethics, includes papers and studies made by some prominent philosophers, thinkers and researchers from Europe, America and the Arab and Islamic worlds.

Below are the abstracts of the main criticisms and moral theories covered by the articles and papers of this issue.

The editorial entitled "Isolated Ethics", written by the managing editor, Mr. Mahmoud Haidar, includes an overview of the overall substance of the papers' purposes in this issue. It highlights the main moral theories that have preoccupied the contemporary humanitarian civilization for the last five centuries, while criticizing the values of modernity and their ethical pillars.

The topics and papers included in this issue are distributed over the respective sections, as follows:

- In the "Dialogues" section, there are two interviews; the first is made with the late French philosopher Michel Foukault, and the second with the Egyptian thinker Mahmoud Ismail Abdel Razzak.

The interview with Foucault, 'le retour de la morale" (Return of the Ethics), was made days before his death, in spring 1984, and based on ethics in the West. This interview highlights the bulk of ideas he briefly presenting regarding key theories he worked on throughout his philosophical experience and university education.

Table of Contents

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

4

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 4 - 2nd Year - 1437 H - Summer - 2016

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut–Lebanon– Airport Road– Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station– Al Abbadi Bldg.– 4th Floor

Telephone: 00961–1–274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E - mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE



occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.4 - 2nd Year 1437 .H. Summer - 2016